

# “A recipe for bloodshed?”

*- En analyse av idealers natur og legitimering*

**Kjersti Larsen**



Masteroppgave i pedagogikk

UNIVERSITETET I OSLO

Det utdanningsvitenskaplige fakultet

Pedagogisk Forskningsinstitutt.

Oslo 28.08.2006



---

## **SAMMENDRAG AV MASTEROPPGAVEN I PEDAGOGIKK**

**TITTEL:**

**”A RECIPE FOR BLOODSHED”**

**- en analyse av idealers natur og legitimering.**

**AV:**

**Kjersti LARSEN**

**EKSAMEN:**

**Masteroppgave i pedagogikk, allmenn studieretning**

**Ped 4390**

**SEMESTER:**

**Høsten 2006**

**STIKKORD:**

**Pedagogisk filosofi**

**Analytisk orientert filosofi**

**Idealer**

**Kriterier for legitimering**

## 1. PROBLEMOMRÅDE OG PROBLEMSTILLING

Temaet i denne masteroppgaven er idealer og deres legitimering. Idealene er forestillinger om noe i sin mest fullkomne form som mennesket føler en sterk emosjonell draging mot å realisere. Det som er idealisert kan være oppfatninger om individet selv, samfunnet eller individet i samfunnet (de Ruyter 2003). Fellesnevneren er at idealer gir individ eller grupper et navigasjonspunkt, noe å strebe mot. Innenfor pedagogikken står idealene sterkt, det finnes eksempler på idealer i Læreplanverket for grunnskolen av 1997 og 2006, i pedagogisk teori, og idealer anvendes også i praksissfæren ved at lærerne overfører sine idealer til elevene. Utfordringen her er knyttet til at ikke alle idealer er like ønskbare og at det historisk sett kan vises til at idealer har ført til tragedier og blodbad som annen verdenskrig. Det er derfor pedagogisk relevant å analysere idealer for å finne frem til analyseverktøy for hvordan evaluere hvilke idealer som kan legitimeres og grensene for forfølgelsen av idealer. Problemstillingen i denne oppgaven er : *Hvilke begrensninger finnes det for forfølgelsen av idealer som kan sikre mot misbruk og fanatisme?*

## 2. METODE OG KILDER

Denne masteroppgaven er skrevet innenfor pedagogisk filosofi, og metoden som brukes hentes fra analytisk filosofi (jfr. Løvlie 1992). Oppgaven er følgelig teoretisk og tar ikke i bruk empiri for å belyse problemstillingen. I og med at metoden er analytisk- orientert tar jeg ikke sikte på å si noe om hvilke partikulære idealer som bør forfølges, dette vil være en oppgave for første ordens filosofi. Denne oppgaven er på annen orden nivå og tar sikte på å oppstille analyseverktøyet som kan brukes for å foreta vurderinger på første ordens nivå. Intensjonen er å klargjøre et fenomen teoretisk slik at det skal bli lettere forståelig. Konklusjonene her kommer i hovedsak frem ved analyse av teori. Kildene som anvendes varierer noe ettersom vurderingstemaet skifter, men sentrale kilder er de Ruyter (2003, 2006), Rescher (1987, 1993), Edel (1945, 1963) samt Siegel (1999, 2004). Øvrige kilder er trukket inn der det er nødvendig for å supplere disse. En utfordring er imidlertid at det er få, om noen, fullstendige fremstillinger av idealer. Det meste er fragmentariske fremstillinger som tar for seg et aspekt av idealer natur og legitimering. Norske fremstillinger om temaet er så godt som ikke eksisterende.

---

### 3. RESULTATER/ HOVEDKONKLUSJONER

En vurdering av idealers legitimitet og grensene for forfølgelse kan sies å avhenge i hovedsak av fire vurderinger. Disse vurderingene er høyst sammensatte og avhenger av en rekke subvurderinger. Det første som må analyseres i relasjon til en forestilling som pretenderer å være et ideal er om betingelsene for å være et ideal faktisk er oppfylt. Det kan oppstilles fire nødvendige betingelser for idealer, men det er umulig å oppstille noen tilstrekkelige betingelser. Dette er temaet i kapittel 2. Det neste som må ses på er om idealet er internalisert av individet eller gruppen, og om de nødvendige betingelsene for internalisering er oppfylt. Internalisering handler om at individet eller gruppen må gjøre idealet til sitt eget. Hvilke krav som stilles til denne internaliseringen vil avhenge av om det er et personlig eller sosialt ideal. Hvis det skulle vise seg at en forestilling ikke er internalisert av en gitt person eller gruppe kan det ikke forfølges av vedkommende med et ideals virkning. Dette er temaet i kapittel 3 og 4. Den tredje vurderingen som må gjennomføres er om idealet er legitimert. Men før dette kan avgjøres er det nødvendig å vite hva legitimering innebærer slik at det er klart hva som skal til for å legitimere. Diskusjonen av legitimering finnes i kapittel 5-7. Noen av hovedpoengene er for det første at siden alle idealer (også ikke- moralske) har en kobling mot moralens sfære, er det viktig å ha kjennskap til moralens natur. Jeg opererer her med en oppfatning av at det eksisterer en svak form for universalisme. Dette betyr at det ikke finnes universelle prinsipper for moral som er substansielle, og ergo kan det ikke finnes noen etisk sannhetstest. Det er ikke mulig å anse noe legitimert en gang for alle. Derimot mener jeg å ha funnet evidens for at det kan finnes noen prosedurale prinsipper som gjør det mulig å oppnå en nøytral vurdering i den aktuelle saken (Siegel 1999). Det er mulig å oppnå konsensus ved hjelp av deliberasjon så lenge vi kommuniserer i forhold til en tynn, det vil si minimalistisk moral. (Walzer 1994). Det oppstilles i kapittel 7 også andre kriterier som kan brukes for å vurdere om et ideal er legitimt. Den siste vurderingen som må gjøre i forhold til idealer er å vurdere om midlene som ønskes å tas i bruk i jakten på idealet er mulig å legitimere. I kapittel 8 oppstilles det kriterier som brukes for å vurdere om idealet er innenfor grensen for hva som er akseptabelt. Dette vil være en helhetlig vurdering. En analyse av idealers legitimering og grensene for idealers forfølgelse er på dette grunnlaget basert på fire delvurderinger, som alle er meget sammensatte.



## FORORD

Det er mange årsaker til at jeg valgte å analysere nettopp idealer. Idealer er et fenomen som i stor grad har betydning i norsk pedagogikk, men som det er skrevet lite om. Hovedårsaken for min interesse kan trolig spores tilbake til at jeg i mitt møte med pedagogisk litteratur følte at det til stadighet ble presentert mer eller mindre dogmatiske fremstillinger av hva som var ideelt. Disse idealene fikk meg til å stille spørsmål som ”hvorfor det da?”, og ”på hvilket grunnlag kan du hevde at det er det fullkomne?” Dette førte til at jeg ønsket å ta tak i temaet idealer og analysere hvilke mekanismer som kan og bør ligge bak vurderingen av disses gyldighet. Masteroppgaven du har foran deg er resultatet av denne undringen og skepsisen min. Forhåpentligvis får den også deg som leser til å stille spørsmål ved idealene som du blir presentert for.

En stor takk rettes til min veileder, Professor Tone Kvernbekk, for det første for å ha vekket min interesse for (vitenskaps)filosofiske spørsmål, og for det andre for konstruktive tilbakemeldinger underveis.

En takk rettes også til Professor Doret de Ruyter ved Vrije Universitet i Amsterdam for å ha svart på mine spørsmål om idealer, og for å ha sendt meg artikler som var relevante for temaet mitt.

En takk rettes også til dere andre som har holdt ut med meg. Til tider fjern, men likevel fysisk tilstede.

Oslo 28.08.2006

Kjersti Larsen





## INNHALDSFORTEGNELSE

<b>SAMMENDRAG AV MASTEROPPGAVEN I PEDAGOGIKK.....</b>	<b>I</b>
<b>1. PROBLEMOMRÅDE OG PROBLEMSTILLING .....</b>	<b>II</b>
<b>2. METODE OG KILDER.....</b>	<b>II</b>
<b>3. RESULTATER/ HOVEDKONKLUSJONER.....</b>	<b>III</b>
<b>FORORD.....</b>	<b>V</b>
<b>INNHALDSFORTEGNELSE .....</b>	<b>VII</b>
<b>1. INNLEDNING .....</b>	<b>1</b>
<b>1.1 PROBLEMSTILLING OG METODE.....</b>	<b>2</b>
<b>1.2 AVGRENŚNING AV PROBLEMOMRÅDET.....</b>	<b>3</b>
<b>1.3 OPPGAVENS STRUKTUR .....</b>	<b>5</b>
<b>2. POSITIV AVGRENŚNING AV IDEALER.....</b>	<b>7</b>
<b>2.1 GENERELL BEGREPSAVKLARING OG BETINGELSER FOR IDEALER .....</b>	<b>8</b>
2.1.1 "Imagined excellence" .....	10
2.1.2 "Desire"- et motivasjonsmessig element.....	21
2.1.3 Nødvendige betingelser- oppsummering.....	27
<b>3 IDEALERS VAGHET OG MULIGE KATEGORISERING .....</b>	<b>29</b>
<b>3.1 PRINSIPIELT OM KATEGORISERING.....</b>	<b>31</b>
3.1.1 Idealers multidimensjonalitet som kategoriseringsutfordring.....	34
<b>3.2 KATEGORISERING ETTER GJENSTAND .....</b>	<b>35</b>
3.2.1 Idealers funksjon.....	42
<b>3.3 KATEGORISERING ETTER MORALEN.....</b>	<b>50</b>
3.3.1 Moralsk – ikke moralsk.....	51

---

3.3.2	<i>Moralske - umoralske idealer</i> .....	53
<b>3.4</b>	<b>BRUKEN AV KATEGORIENE I FORTSETTELSEN</b> .....	<b>55</b>
<b>4.</b>	<b>INTERNALISERING AV FORESTILLINGEN</b> .....	<b>57</b>
<b>5.</b>	<b>HVORDAN VURDERE IDEALERS LEGITIMITET?</b> .....	<b>61</b>
5.1	<b>KRITERIER FOR VURDERING AV IDEALERS LEGITIMITET</b> .....	62
5.2	<b>EMPIRISK LEGITIMERING</b> .....	64
5.3	<b>LEGITIMERING ER EN SAMMENSATT VURDERING</b> .....	66
<b>6.</b>	<b>LEGITIMITETSSTANDARDENES OPPHAV</b> .....	<b>68</b>
6.1	<b>DESKRIPTIV MORAL- DIVERSITETSTESEN</b> .....	71
6.2	<b>OBJEKTIVITETS- OG NØYTRALITETSPROBLEMATIKK</b> .....	73
6.2.1	<i>Nøytrale prinsipper</i> .....	74
6.2.2	<i>Transcendering</i> .....	76
6.3	<b>EN MELLOMPOSISJON- SVAK UNIVERSALISME</b> .....	80
<b>7.</b>	<b>KRITERIER FOR LEGITIMERINGEN AV SELVE IDEALET</b> .....	<b>85</b>
7.1	<b>PRINSIPIELT OM VALG AV KRITERIER</b> .....	91
7.1.1	<i>Deliberasjon</i> .....	92
7.1.2	<i>Substansielle og prosedurale prinsipper</i> .....	95
7.1.3	<i>Sirkularitetsproblemet</i> .....	98
7.2	<b>KRITERIER</b> .....	100
7.2.1	<i>Moralsk akseptabilitet</i> .....	100
7.2.2	<i>Rasjonalitet</i> .....	101
7.2.3	<i>”Human flourishing”</i> .....	103
7.2.4	<i>Verdimessig vurdering</i> .....	105
7.2.5	<i>Hensynet til andre</i> .....	108

---

7.2.6	<i>Helhetsvurdering- kummulasjon</i> .....	111
<b>8</b>	<b>FORFØLGELSEN AV IDEALER</b> .....	<b>112</b>
<b>8.1</b>	<b>KRAV TIL FORFØLGELSEN- ET MULIG KOMPROMISS?</b> .....	<b>117</b>
8.1.1	<i>Moralsk akseptabilitet</i> .....	119
8.1.2	<i>Samsvarskriteriet</i> .....	122
8.1.3	<i>Rasjonalitet</i> .....	123
8.1.4	<i>Virkeligheten som referansegrunnlag</i> .....	126
8.1.5	<i>Ubalanse? Skjev virkelighetsoppfatning</i> .....	127
8.1.6	<i>Helhetsvurdering- “point of noe advantage”</i> .....	128
8.1.7	<i>En oppsummering av mellomposisjonen:</i> .....	129
<b>9</b>	<b>AVSLUTNING</b> .....	<b>131</b>
<b>9.1</b>	<b>AVSLUTTENDE REFLEKSJONER OM METODE OG PRAKSISRELEVANS</b> .....	<b>135</b>
	<b>LITTERATURLISTE:</b> .....	<b>I</b>



---

## 1. INNLEDNING

Mennesker fores fra ulike hold med oppfatninger om hvordan de bør være, og det perfekte samfunnet. Impulsene er mange og motstridende. En type impulser er idealer. Mange av disse forestillingene fremsettes av mennesker rundt oss eksempelvis; lærere, foreldre, jevnaldrende og massemedia. Det særegne ved idealer er at de avspeiler noe fullkomment som er verdt å streve mot. En foreløpig antydning av hva et ideal er gis av Sieckelinck og de Ruyter (2006:2) "Generally one can say that someone has an ideal if she has a representation about an excellence or perfection and this motivates her to strive for the situation in which the object is no longer an ideal." Et ideal er i følge dette et bilde av noe perfekt som individet ønsker å realisere. Bildet har sammenheng med hva mennesker tillegger verdi, og vil derfor ha en kobling mot det som oppfattes som godt, vondt, rett og galt. Men hva er det som gjør det aktuelle så fullkomment? Hvorfor er det et ideal å være en dannet person, en kritisk tenker eller å oppnå rettferdig fordeling, fred på jorden eller å gjøre elevene til integrerte mennesker jfr. Læreplanverket for grunnskolen av 1997 (L97)?<sup>1</sup> Dette er et spørsmål jeg har stilt meg selv når jeg har blitt presentert for idealer. Et problem i forlengelsen av dette er at idealer ofte ikke legitimeres tilstrekkelig. Er ikke en henvisning til idealet i seg selv nok til at dets fremragenhet trer frem? Sier det ikke seg selv hvorfor dette idealet er legitimt? Utfordringen her å undersøke idealers legitimering og hvilke krav som stilles til denne, samt grensene for forfølgelsen. Det er derfor viktig å avgjøre hva som karakteriserer et ideal og betingelsene for at noe er et ideal for et individ eller ikke. Temaet er pedagogisk relevant av flere grunner, for det første fordi barn stadig "tilbys" nye idealer, og trenger en bevisstgjøring om hvordan forholde seg til disse. Det er også relevant for lærere og foreldre som er sentrale formidlere av idealer. En analyse av idealer kan gi mulighet til å avklare hvilke idealer som det er akseptabelt å videreformidle til barn og ikke, samt reflektere omkring hvordan idealer kan brukes på en konstruktiv måte. Idealene har empiriske konsekvenser i menneskers liv, men hvilke empiriske konsekvenser bør normative forestillinger ha? Når går forestillingene lenger enn det som er ønskelig og hva kan gjøres med slike tilfeller?

---

<sup>1</sup> Det integrerte mennesket er også videreført til det nye læreplanverket for kunnskapsløftet som trådte i kraft fra 1.8.2007. Den generelle delen er videreført, og det er her vi finner det integrerte mennesket.

## 1.1 PROBLEMSTILLING OG METODE

Oppgavens tittel er hentet fra Isaiah Berlin og henspeiler på en vanlig kritikk mot idealer, nemlig faren for misbruk og ekstreme virkemidler. "The search for perfection does seem to me **a recipe for bloodshed** [min utheving], no better if it is demanded by the sincerest of idealists, the purest of heart" (Berlin 1990:18). Idealer kan få mennesker til å forsake alt, også andres liv, for å nå det perfekte. Spørsmålet som reises i forlengelsen av dette er om idealene har flere negative aspekter enn positive og bør avvises som en faktor som har betydning i menneskers liv. Å avvise idealer representerer den ene polen i diskusjonen omkring idealer, motpolen er å gi idealer rollen som det definerende element i menneskers liv. Denne oppgaven tar sikte på å si noe om hvilke rolle idealer bør ha i menneskers liv og på hvilket grunnlag det kan avgjøres om idealer er legitime. Problemstillingen er : *hvilke begrensninger finnes det for forfølgelsen av idealer som kan sikre mot misbruk og fanatisme?* For å belyse dette vil jeg se på ulike sider ved idealers natur og hvilke sider av idealer som må legitimeres. Intensjonen er å fjerne en del av uklarheten rundt idealer som konstruksjon og gjennomføre en kritisk analyse av idealer. Analysen er ikke av de konkrete idealene som du og jeg har, men er på metanivå. Jeg kommer ikke til å vurdere hva som er det "beste" idealet, men tar sikte på å oppstille kriterier som gjør at andre kan vurdere det. Målet mitt er å komme frem til analyseverktøy som kan brukes i relasjon til partikulære idealer og vurderingen av om det fører til blodbad eller av andre grunner er uakseptabelt.

Denne oppgaven er sentrert innenfor pedagogisk filosofi, hvilket betyr at oppgavens problemstilling blir belyst gjennom en teoretisk tilnærming. I følge Dale og Krogh-Jespersen (2004:14-15) er det slik at "Den pædagogiske filosofi har karakter af en samtale om pædagogiske spørgsmål. I samtalen sættes der ord og begreper på den praktiske pædagogiske virksomhed. Denne aktiviteten er en anden ordens aktivitet, som sørger for at identificere grundlæggende træk ved den pædagogiske virksomhed og at insistere på en konsistent analyse og argumentation." Inspirasjon hentes fra både generell filosofi, pedagogikkens særegne problemstillinger, men også fra andre vitenskaplige disipliner som sosiologi og rettsfilosofi. Pedagogisk filosofi er ikke et ensartet område, og det finnes forskjeller både i forhold til temaene som behandles og måten "samtalen" foregår på. I følge Løvlie kan pedagogisk filosofi deles inn i fire ulike orienteringer som har ulik vinkling på spørsmålene som behandles. De fire orienteringene er: tradisjonsorientert, problemorientert, dialektisk orientert og analytisk orientert pedagogisk filosofi. (Løvlie 1992:19) Denne

oppgaven er analytisk orientert. Det må for ordens skyld påpekes at det finnes andre kategoriseringer av pedagogisk filosofi enn den Løvlie skisserer her, men de fleste kategoriseringene ser ut til å være enige i at det finnes en analytisk filosofi og det er metoden som vil bli brukt her. Analytisk orientert pedagogisk filosofi er i stor grad britisk inspirert. I følge Løvlie (1992:26) er det slik at "Den engelske analytiske tradisjonen i pedagogisk filosofi streber etter begrepsmessig entydighet. Synet er at skal man diskutere pedagogikk så gjelder det å klargjøre begrepene for det som skal diskuteres." Oppfatningen av analytisk orientert filosofi som begrepsavklaring støttes også av John og Patricia White som hevder at analytisk filosofi handler om å fjerne uklarheter. "[A]nalytic philosophy, it is not about the discovery of hitherto unknown facts, but about understanding conceptual connections, including in this connections between concepts of ethical values. Its central task is to achieve confusion-free maps of the whole field of education, its aims, processes, cultural horizons, etc" (White og White 2001:19). Fremgangsmåter for vurdering, og legitimering står derfor sentralt innenfor denne tilnærmingen til pedagogiske problemstillinger. Analyseverktøyene jeg ønsker å oppstille tar sikte på å være et slikt "confusion-free map" som White og White skisserer. Dette vil skje gjennom nettopp annen ordens betraktninger som er en slags metaperspektiv. Vurderinger av hva lykke eller et dannet individ er, er en utfordring som andre deler av den pedagogisk filosofien som eksempelvis den tradisjonsorienterte pedagogiske filosofien tar seg av. Jeg er her mer opptatt av å vurdere standardene og kriteriene for å vurderingen av om noe er et ideal, enn hva som substansielt sett ligger i idealet lykke. Jeg kommer ikke til å gi noen svar på hva som er de "beste" idealene, det er en utfordring som overlates til andre. Analysen er basert på teoristudier, hvor jeg ser nærmere på holdbarheten i argumentasjonen i kildene mine, for å komme frem til klarhet.

## 1.2 AVGRENSNING AV PROBLEMOMRÅDET

Før jeg starter min analyse av idealer er det noen kommentarer som må knyttes til det som skal analyseres her. Idealer kan analyseres på mange måter, den første skillelinjen som skal trekkes er mellom en normativ og en deskriptiv (empirisk) analyse av idealer. En deskriptiv (empirisk) analyse av idealer vil ha et annet formål enn en normativ analyse, og gir svar på andre spørsmål. Når idealer vurderes empirisk kartlegges den faktiske bruken, og forskerne spør hvilke idealer mennesker har. "Empirical statements are those made as the result of observation and the use of reason; they describe matters of fact" (Billington 2003:55). En

deskriptiv tilnærming anvendes ofte for å legitimere at noe er eller fungerer på gitte måter, og tjener som evidens for det. Et eksempel på en deskriptiv analyse av idealer er de Ruyter, Conroy, Lappin og McKinneys kartlegging av katolske lærerstudenters idealer "From Heaven to earth: a comparison of ideals of ITE Students" (2003:292). Dette var et empirisk forskningsopplegg hvor katolske lærerstudenter ble spurt hvilke personlige og yrkesmessige idealer de hadde. Denne typen analyser gir en pekepinn på hvilke idealer mennesker faktisk har, men spørsmålet er om dette har noen konsekvenser for hvilke idealer mennesker bør ha? Idealene kan også analyseres normativt, da ses det på hvilke idealer mennesker bør ha. "Normative statements are concerned by rules (in ethics, rules of behaviour) and the recommendations or proposals which follow from these. The central feature of these latter statements is that they cannot be presented as facts" (Billington 2003:55). En normativ størrelse vil ta sikte på å foreskrive noe om hvordan verden bør være. En analyse av idealer som deskriptive og normative størrelser må ses i lys av fakta – verdi skillet som Billington her henviser til. Min analyse av idealer som normativ størrelse tar sikte på å belyse verdiden, og vise hvilke idealer mennesker bør ha. Det betyr at idealene får sammenheng med verdier. Betydningen av dette vil jeg komme noe tilbake til i kapittel 2 og 5.2. Deskriptive idealer trekkes bare frem der de kan være til hjelp for de normative. Oppgaven tar sikte på å foreskrive hvordan noe bør være, ikke beskrive hvordan noe er. Men jeg må nødvendigvis også forholde meg til at normative idealer kan ha empiriske konsekvenser. Et eksempel på en (mulig) empiriske konsekvens som jeg allerede har nevnt er at de normative idealene i noen tilfeller kan føre til "bloodshed", noe som vil være en empirisk konsekvens. Et annet poeng i forlengelsen av at normative idealer er verdiutsagn er at de som sagt sier noe om hva som er godt, riktig etc, og mange idealer har som jeg kommer tilbake til en kobling til etikk og moral. Se kapittel 3.3.

Den neste avgrensningen som må gjøres er mellom idealer og nærliggende fenomen. Et viktig skille er mellom idealer og prinsipper, begge sier noe om hvordan verden bør være, men i ulik form. "A principle is a general rule or recommendation which applies to a number of specific cases" (Thomson 1999:28). Eksempler på prinsipper kan være prinsippet om toleranse eller ytringsfrihet. Formulert i prinsippform er det snakk om generelle regler eller anbefalinger som det er forventet at mennesker forholder seg til. Disse gjelder for individet selv om det ikke har gjort det til sitt eget. (Se også at det kan snakkes om toleranse som et ideal.) Regler i motsetning til idealer og prinsipper er enda tydeligere og sier eksplisitt hva som er tillatt og ikke. Ross (1998:385) hevder at "The paramount difference between moral



laws and ethical ideals is that laws cut- good from bad, right from wrong, high from low. [...] ideals express what is precious and good, with an intrinsic vagueness, ambiguity, indeterminateness in which we all may participate even where we disagree concerning particular moral decisions.” Disse tre fenomenene vil kunne dekke samme fenomenet, og det blir derfor sentralt å avgjøre hva slags normativ størrelse det er snakk om siden de har ulike virkninger. Trolig er det formuleringen av den normative størrelsen som er avgjørende for om det kategoriseres som prinsipp, regel eller ideal. Disse forskjellene vil jeg komme tilbake til der de er aktuelle. En annen normativ størrelse som også kan skape forvirring er mål, denne vil jeg se nærmere på i kapittel 2.1.

### 1.3 OPPGAVENS STRUKTUR

Når det skal oppstilles vurderingskriterier for idealers legitimitet er det en rekke ulike sider ved ideal som må analyseres. Det er viktig å ha kjennskap til idealers særtrekk og nødvendige betingelser for at noe skal være et ideal før det er mulig å si noe om legitimitet og grenser for forfølgelse. Dette vil bli vurdert i kapittel 2. I kapittel 3 vurderes det ulike måter å kategorisere idealer på. Det fremstilles kategorisering basert på verdi, gjenstandsområde og forhold til moralen. Disse kategoriene har alle ulik betydning for idealer, noe som jeg kommer nærmere inn på senere. Videre drøftes også idealers funksjon i kapittel 3.2. Dette gjøres i forhold til personlige og sosiale idealer siden det er denne inndelingen som nok har størst betydning for dette. Når denne plattformen er på plass må det vurderes hvorfor noen forestillinger blir idealer for individer eller grupper mens andre ikke gjør det. Temaet i kapittel 4 er internalisering og hvilke krav som stilles til dette. Resten av oppgaven, det vil si kapittel 5-8 kan ses på som en enhet. Disse omhandler alle spørsmål knyttet til legitimering av idealer. Kapittel 5 foretar en del prinsipielle betraktninger om hva legitimering er, kapittel 6 ser nærmere på moralens natur, og konsekvenser dette har for legitimering av idealer. Kapittel 7 tar sikte på å oppstille kriterier for vurderingen av partikulære idealers legitimitet. I kapittel 8 kommer drøftelsen av problemstillingen. Årsaken til at denne drøftelsen ikke kommer før er at det er en rekke spørsmål som må være avklarte for det er mulig å ta stilling til det som egentlig er kjernen i problemstillingen. Dersom jeg hadde droppet disse avklaringene ville drøftelsen av problemstillingen her ikke blitt tilfredsstillende. Kapittel 2 – 7 bruker jeg for ”å sette med i en posisjon” hvor jeg kan drøfte grensene for forfølgelsen av idealer. Kapittel 8 forutsetter at forestillingen oppfyller de

nødvendige betingelsene for å være et ideal, det har en funksjon, er internalisert av et individ eller en gruppe og at selve idealet er legitimt, spørsmålet om det finnes noen grenser for forfølgelsen av idealet. Kapittel 8 oppstiller kriterier som en forfølgelse av idealet bør være innenfor for å være legitim. Avslutningen sammenfatter funnene i oppgaven samt reflekterer omkring analytisk metode, og problemer forbundet ved denne.

## 2. POSITIV AVGRENING AV IDEALER

Hva er et ideal? Og hvordan kjenne igjen idealer? Idealer kan analyseres ved å se på alminnelig språkligbruk. I dagligtalen er det ikke uvanlig å henvise til idealer eller at noe er ideelt. Eksempler kan være det ideelle samfunnet, ideal kroppen, den ideelle studenten eller kritiske tenkere, dannede individer, autonome individer eller integrerte mennesker. Språkbruksanalyse viser at idealer brukes i ulike grammatikalske former, henholdsvis som substantiv og adjektiv. De Ruyter (2003:469) påpeker dette skillet. "[T]here is a distinction to be made between 'ideal' as a noun and 'ideal' as an adjective." Men hun utdyper ikke betydningen av skillet og hvorvidt det har konsekvenser for forståelsen av idealer. Kan det tolkes som at hun ikke tillegger skillet særlig betydning? Også Rescher (1987:114) refererer til ulike grammatikalske former, men begrenser seg til å påpeke at den adjektiviske formen er eldst. Verken Rescher eller de Ruyter utdyper eventuelle konsekvenser av at et ideal formuleres som substantiv eller adjektiv. Eventuelle forskjeller må dermed undersøkes ved å analysere bruken. I adjektivs form fremkommer idealene i hovedsak ved at termen det ideelle eller ideal anvendes, eksempelvis det ideelle samfunn, den ideelle jobben. Disse er ofte vage, flertydige og overlater stort tolkningsrom for mottaker som selv må reflektere over hva det ideelle samfunn er. Likevel kan idealet være meningsbærende. Når idealer brukes som substantiv refereres det ofte til en eller annen egenskap, ferdighet eller noe mer konkret som anses som ønskelig, for eksempel fred på jorden, det integrerte mennesket eller det perfekte skiløp. Selv om fred på jorden er vagt, er det kanskje mer spesifikt enn for eksempel det ideelle samfunnet? Kanskje er substantiv formen mer innsnevret fordi den sier hva som er ønskelige, men dette kan også slå motsatt vei. Jeg kan snakke om den ideelle jobben med en klar jobb i sikte, og som substantiv om å bli vellykket. I realiteten betyr neppe skillet så mye. Hvilke idealer som fremstår klart avhenger nok av konteksten, og innehavers formidling av det. Selv om den adjektiviske bruken av ideal (det ideelle) ved første øyekast kanskje fremstår vagere og mer abstrakt, kan den i realiteten være vel så spesifikk. Her vil jeg anvende både idealer formulert som substantiv og adjektiv.

Idealer kan i tillegg referere til ulike gjenstander, de kan for eksempel være knyttet til samfunnet, læreren, eleven og oppfatninger av oss selv. Idealer er ikke noe ensartet fenomen, noe de grammatikalske formene har vist. Når det i tillegg vises til poenget i innledningen om at idealer kan analyseres både normativt og deskriptivt blir det hele enda

mer uklart. En analyse av hvilke betingelser som må være tilstede for at noe skal være et ideal blir på dette grunnlaget viktig før det kan vurderes hvilke begrensninger som finnes for forfølelsen av dem. I resten av kapitel 2 vil jeg se nærmere på idealers karaktertrekk og betingelser.

## **2.1 GENERELL BEGREPSAVKLARING OG BETINGELSER FOR IDEALER**

I mylderet av forestillinger som pretenderer å være idealer, er det viktig å avklare hvilke betingelser som må være oppfylt for at noe skal være et ideal. Hva kreves av en forestilling? I det følgende vil jeg avklare karaktertrekk, og betingelser for at noe er et ideal og ikke en annen normativ størrelse. I analysen vil jeg se nærmere på hvilke nødvendige og eventuelt tilstrekkelige betingelser som er aktuelle. En betingelse sier noe om avhengighetsforholdet mellom gitte faktorer eller forhold. Betingelser innebærer for idealers del faktorer eller forhold som har betydning for om noe er et ideal, noe idealer avhenger av. Det skilles mellom to typer betingelser; nødvendige og tilstrekkelige. Nødvendige betingelsene karakteriseres av at hvis de ikke er oppfylte vil forestillingen ikke være et ideal. De er en "conditio sine qua non" (betingelse uten hvilke ikke) (Tranøy 1970:17). Eller som Tranøy (1970:13) sier "om noe som er en nødvendig betingelse for X ikke blir oppfylt, så blir X selv umuliggjort." Konsekvensen av dette avhengighetsforholdet er at dersom en av de nødvendige betingelsene for å være et ideal ikke er oppfylt, så vil ikke forestillingen være et ideal. En analyse av om en forestilling er et ideal kan derfor gjøres ved å vurdere om alle oppstilte nødvendige betingelser er tilstede. Den andre typen betingelser er de tilstrekkelige betingelsene. Disse har en motsatt virkning, hvis den tilstrekkelige betingelsen er tilstedet så vil noe være et ideal. Hvis det kan identifiseres tilstrekkelige betingelser kan disse brukes som redskaper for å fremprovosere idealer. "A is a sufficient condition of B, which means that if A occur then B must also occur [...] when we are interested in producing a certain event, we try to discover the sufficient conditions for that event, since the event can only be produced if we can produce its sufficient conditions" (Ballard 1978:236). Det vil som jeg kommer tilbake til være enklere å avdekke de nødvendige betingelsene enn de tilstrekkelige, men det er en relasjon mellom dem i følge Ballard (1978:236) "There may be several necessary conditions for the occurrence of a particular event, and all those necessary conditions must obviously be included in any sufficient condition." Det skal altså trolig mer til for at noe er en tilstrekkelig betingelse for forekomsten av et ideal, enn at det er en

nødvendig betingelse som hindrer at noe er et ideal. Dessuten er det også vanskelig om ikke umulig å avgjøre om det finnes tilstrekkelige betingelser for normative størrelser som idealer. Spørsmålet her blir i første rekke hvilke nødvendige betingelser kan oppstilles for at noe er et ideal, og finnes det tilstrekkelige betingelser? Men før jeg vurderer hvilke nødvendige og eventuelt tilstrekkelige betingelser som finnes må det avgjøres hva som karakteriserer idealer.

Idealer er som nevnt i innledningen normative størrelser som foreskriver noe om hvordan noe eller noen bør være, men hva betyr det? Hva særpreger denne konstruksjonen? I følge Rescher (1987:113) er det slik at "[I]deals [...] envision a condition of affairs in which some value is realized in preeminent and "unrealistic degree." Her fremgår det flere ting, for det første at det handler om en forestilling. Det betyr at et ideal er en tankekonstruksjon. Forestillingen er videre knyttet til en tilstand som er fantastisk og urealistisk. Et ideal går lenger enn det realistiske, og spørsmålet blir om det betyr at bildet innebærer noe mer enn det mennesket kan oppnå? Dette er et spørsmål jeg vil komme tilbake til. Det siste poenget til Rescher som skal understrekes er den verdimessige siden til idealer. Et ideal dreier seg om realiseringen av en aller annen verdi, og ergo blir det viktig å vite hva som ligger i verdibegrepet. En verdi oppfattes i vid forstand i følge Pojman (1989:107) som en evaluativ term omkring noe er godt eller ikke. Det som oppfattes som verdifullt kan ha både instrumentell verdi og egenverdi, men fellestrekket er verdsettingen. "[T]he words "value" and "values" will refer to what is worth having or being, taken purely for its own sake, or what is such that (taken by itself, apart from anything it causes) it is preferable that it exist rather than not exist" (Kupperman 1999:3). Når idealer er en forestilling av en verdi kan vi da slutte at de inneholder bilder av noe som vi oppfatter og vurderer som bedre enn noe annet? Dette er en oppfatning som støttes av Edel (1963: 326). "[A] purely valuational element may also be suggested for identifying ideals. So, regarded, ideality characterizes the higher or greater against the lesser values." Ut fra dette fremgår det at idealer har en funksjon i forhold til rangeringen av verdier, de er høyerestående verdier. Et ideal må oppfattes som bedre enn alt annet, og den første nødvendige betingelsen for at noe skal være et ideal er trolig at det er knyttet et verdimessig aspekt til det. Forestillingen må ha en verdi for den som har idealet. Hvis en forestilling ikke har en verdimessig side vil den ikke være et ideal, men noe annet. Et ideal er i følge Edel en type verdi. "an ideal is a value that stirs a man so that he is moved towards its achievement" (Edel 1963:561). Kan det dermed sies at uten den verdimessige siden vil idealer ikke ha sin effekt? Trolig for uten at individet

oppfatter forestillingen som noe verdifullt, vil det ikke være noe vedkommende strever mot. Den verdimessige siden er på mange måter en forutsetning for de øvrige betingelsene. Jeg vil komme tilbake til betydningen av at det som idealiseres tillegges verdi, men understreker her at en verdimessig komponent er en nødvendig betingelse for et ideal. Men den verdimessige betingelsen er ikke en tilstrekkelig betingelse for idealer, det er ikke slik at hvis en forestilling inneholder en verdimessig komponent så er det et ideal. En verdimessig komponent kan vel så gjerne tale for at det er en annen normativ størrelse. Det blir dermed nødvendig å vurdere videre om det kan tenkes at de finnes andre betingelser. Så hva mer karakteriserer idealer? De Ruyter (2003:467) hevder “Ideals are defined as **imagined** excellences, which are so desirable that people try to actualize them.” Her fremgår det flere mulige nødvendige betingelser, for det første kravet om at forestillingen skal være “imagined excellence” og dernest kravet om attraktivt eller ønskverdig. Men hva innebærer det at et ideal må være en “imagined excellence” eller så ønskverdig at mennesker prøver å aktualisere dem? Dette må fortolkes før det er mulig å avklare om det er nødvendige betingelser for at noe er et ideal, og det kan spørres om de kan brytes ned i flere betingelser? Så vidt jeg kan se er begge skjønnsmessige uttrykk noe som kan være problematisk fordi det gir rom for flere tolkningsalternativ og gjør det vanskeligere å avklare fenomenet ideal. Begrepsavklaringen til de Ruyter har et uklart punkt til, nemlig om idealer er realiserbare, eller aktualiserbare som det sies her, eller om “imagined” innebærer at det bare er urealistiske fantasier og drømmer som ikke er fundert i virkelighetens verden? Dette er spørsmål jeg kommer tilbake til nedenfor. I fortsettelsen vil jeg ta utgangspunkt i de Ruyters momenter om at idealer er “imagined excellences” og “desirable”; og om det kan utledes noen betingelser av disse karaktertrekkene? Jeg vil starte med hva som ligger i kravet om at idealer må være “imagined excellence”.

### **2.1.1 “Imagined excellence”**

“There are two relatively uncontested characteristics of ideals. Ideals are images of excellence that are not yet realised and they are aims or goals we deeply desire to realise” (de Ruyter 2003:468). Det første som skal avklares er hva det innebærer at idealer er “images of excellence that are not yet realised”. Hva ligger i karakteristikaene de Ruyter trekker opp, og er det mulig å identifisere noen nødvendige betingelser her? Spørsmålet er når er forestillingen et bilde av noe fremragende? Dette må brytes ned i flere vurderinger, for

---

det første hva betyr det at noe er "excellent", og hvor finnes standardene for fremragenhet som det pekes mot? Er de noe som vi kan observere hos noe eller noen som ikke er oss selv eller er de ikke-eksisterende i den virkelige verden. En vurdering av noe som "excellent" må innebære en oppfatning om at det er bedre enn noe annet, og dermed må det eksistere en verdimeslig komponent (noe som er i samsvar med at verdifullt er en nødvendig betingelse for idealer), men hvilket meningsinnhold har "excellent"? Hvis "excellent" skal være en nødvendig betingelse for idealer må det inneholde noe mer enn den verdimeslige betingelsen. De Ruyter (2003:468) trekker frem uttrykk som det beste eller optimum som synonymer til "excellence". Rescher hevder at det handler om en form for perfeksjon og at et ideal er et bilde av noe så perfekt som det er mulig å se det for seg. "[A]n ideal represents an "idealized" view of things- a vision of sorts, a mind's-eye picture of a utopian condition of affairs in which the realization of certain values is fulfilled and perfected to reach "the height of imaginable perfection" as Rudolf Eisler's philosophical dictionary puts it" (Rescher 1987:112-113). Dette utdypes videre ved å påpeke at et ideal "[I]s to be a perfect, complete, definitive instance of its type- a very model or paradigm that answers to the purposes at issue in a way that is flawless and incapable of being approved upon" (Rescher 1987:117). Dette understøttes også av alminnelig språkbruk som knytter "excellent" opp mot en vurdering av at noe er bedre enn noe annet, å være fremragende, fortreffelig eller utmerket. Denne fremragenheten er en av årsakene til at idealer oppfattes som attraktive. Moore hevder at denne forestillingen av noe fremragende har oppstått fordi individet har erfart noe som var utilstrekkelig og tror at det finnes alternativer som er bedre og mer fremragende. "An ideal, apparently, is an imagined construct of superior value, and the superiority asserted is with regard to something in experience which has fallen short in some manner and which has in its inadequacy provided the stimulus to the construction involved" (Moore 1948:112-113). Forestillingens fullkommenhet gir idealet dets "superiore", fremragende preg, og uten dette er ikke bildet noe mer enn det individet allerede kanskje er. Kravet til "excellence" innebærer at forestillingen skal være av noe fullkomment eller perfekt, altså et krav til forestillingen, mens den nødvendige betingelsen om verdimeslig tilknytning krever at individet må vurdere forestillingen som verdifull av en eller annen grunn. Det er altså to ulike aspekter som vurderes, og de er komplementære. Det kan ut fra dette sies at "excellence" er en nødvendig betingelse for at en forestilling er et ideal. "Excellence is a necessary condition for the term ideal. [...] Where excellence is denied, however, that which was held to be an ideal can no longer be" (de Ruyter 2003:469). Uten denne

fullkommenheten vil ikke bildet kunne fungere som et ideal, forestillingen er ikke fantastisk nok. (Men selv om forestillingen ikke er et ideal kan den tilfredsstillende betingelsene for å være en annen normativ størrelse). Når det skal vurderes om noe er et ideal må det altså ses på om det fremstilte er fortreffelig. Men ut fra dette oppstår en ny problemstilling; hvordan foretas denne evalueringen? Hvilke kriterier bør legges til grunn? Er det nok at det er en gjenstand som jeg kan evaluere på grunnlag av mine oppfatninger av fremragende, eller krever vi noe mer av et ideal? Er det individet selv eller et kollektiv som avgjør hva som er fremragende? Eksempelvis når det integrerte mennesket fremstilles som et ideal inneholder dette en oppfatning av at det er fremragende, noen mener det er bildet av noe perfekt, men hva om jeg ikke deler dette synet? Hva om jeg heller oppfatter å være en rettroende kristen som mitt ideal, og som mest fremragende? I et slikt tilfelle vil ikke det integrerte mennesket være et ideal for meg fordi jeg ikke oppfatter det som fullkomment nok, trolig er det også problemer i forhold til at jeg ikke tillegger det verdi heller. Hvis en eller begge av disse nødvendige betingelsene ikke er oppfylte kan forestillingen aldri bli mitt ideal. Individet kan bare oppfatte en av de konkurrerende forestillingene som mest fremragende og må følgelig ta et valg i forhold til hvilken forestilling som er mest fremragende. Avgjørelsen av om en forestilling er fremragende, er individets, og det er hennes eller hans vurdering som må være utslagsgivende. Dette har også sammenheng med internaliseringsmekanismen som skisseres i kapitel 4. og motivasjonsbetingelsen i 2.1.2. Et relevant spørsmål som vil bli stilt i kapitel 7 er om det finnes noen grenser i forhold til om alle forestillinger er legitime, dette kan muligens begrense individets handlingsfrihet. Kanskje kan noen forestillinger som individet oppfatter som fremragende av andre grunner ikke fungere som et ideal? Det kan også spørres om "excellence" kan tenkes å være en tilstrekkelig betingelse for at noe er et ideal. Er det slik at hvis et individ har en forestilling av noe fremragende så må det være et ideal? Svaret her må trolig også være negativt, det er ingen automatikk i eksempelvis at disse forestillingene for det første internaliseres og for det andre at de fungerer som idealer. Kanskje kan de vel så gjerne være en annen form for normativ størrelse? Dette kommer jeg tilbake til nedenfor.

Det er foreløpig identifisert to nødvendige betingelser for idealer, men ingen tilstrekkelige betingelser. Den første nødvendige betingelsen er en verdimessig komponent og den andre er et krav om at forestillingen må være av noe fullkommenhet. Et ideal må være av noe som oppfattes som bedre enn noe annet, men er dette de eneste betingelsene? Nei, "imagined excellence" inneholder trolig mer enn at noe må være fortreffelig, spørsmålet er hva? For det



første er det snakk om noe som er "imagined", det vil si forestilt. "An ideal is something held in imagination [...] an imaginal construct" (Moore 1948:112). Det imaginære aspektet betyr at et ideal er en forestilling, en tankemessig konstruksjon. Hvis det fremragende ikke er en forestilling vil det ikke være et ideal. En slik forestilling kan være fred på jorden, mange vil hevde at det er "excellent", og dets innhold vil trolig være basert på forestillinger, visjoner eller bilder av en perfekt tilstand uten krig og sult, hvor harmoni råder. Dette er et bilde som på mange måter avviker fra det som møter oss på tv eller ved egne observasjoner. De fleste av oss vil derfor kanskje hevde at fred på jorden er en fiksjon som umulig kan realiseres, men har realiserbarhet noen betydning for om jeg kan ha noe som et ideal? Det neste spørsmålet som må avklares er konsekvensen av at et ideal er en tankemessig konstruksjon, innebærer dette at idealer utelukkende er produkt av fantasien eller kan de faktisk eksistere? Er det konsensus om at idealer ikke eksisterer i "virkelighetens verden", men er drømmer, visjoner eller fantasier som i fullkommen form kun eksisterer i en idèenes verden? Eller er det noe som jeg kan se, kanskje til og med ta på i hverdagen min? Utfordringer er å kartlegge hva som ligger i "imagined excellence", og om det er en nødvendig betingelse for at noe er et ideal, eventuelt hvilket innhold denne betingelsen har. Termen "imagined", altså forestilt, gir en pekepinn på at det nødvendigvis må ha sammenheng med noe kognitivt, men det betyr ikke at det ikke er realiserbart. En analyse av uttrykket gir i utgangspunktet få holdepunkter i forhold til om det kun kan eksistere som en tankemessig konstruksjon, og det må trekkes inn andre kilder for å vurdere hva som ligger i "imagined excellence". Rescher skiller klart mellom det han kaller dette reelle og det ideelle, og for ham er idealer utopier som er langt mer perfekte i sin imaginære fremstilling enn det som finnes i den reelle verden. Idealene er ment som modeller og ledestjerner for mennesker. Å idealisere noe innebærer å forestille seg gjenstanden "[C]ompletely and perfect without any limitation whatsoever" (Rescher 1987:117). Rescher hevder at det ligger i idealenes natur at de fungerer som en kontrast til det reelle og virkelige. "In its very nature, "ideal" provides a contrast to "real": there is always some tincture of the imaginary about our ideals. They [idealene] are not objects we encounter in the world; it is only through thought, and specifically through the imagination, that we gain access to the ideal" (Rescher 1987:117). Ved å trekke en ugjennomtrengelig barriere mellom det virkelige og idealene ender Rescher med at individer kun får tilgang til idealene gjennom tankevirksomhet, og da særlig gjennom fantasien. Dette innebærer at idealer for Rescher på mange måter får et transcendentalt preg, og dersom forestillingen kan finnes igjen fullstendig realisert i virkeligheten er den ikke

fullkommen nok til å være et ideal. "There is something inherently unrealistic about our ideals: they are incapable of "genuine fulfillment"" (Rescher 1987:117). Dette er en streng fortolkning av idealers forhold til virkeligheten, og det er omdiskutert om det er en nødvendig betingelse for idealer at de ikke kan realiseres eller kan fullstendig oppfylles som Rescher hevder. Utfordringen er hvor strengt skal kravet "imagined excellence" tolkes, må det være basert på utopiske forestillinger eller kan vi ha mindre perfekte idealer? Her er det meningsforskjeller, og ikke alle er enige med Rescher. Spørsmålet er knyttet til idealers realiserbarhet, og hvor "fremragende" som "fremragende" må være. Kan det tenkes at det er flere grader av fremragende, og at ikke alle disse er tilstrekkelig fremragende og fullkomne nok til å være ideelle? De Ruyter (2003:470) hevder at "[I]t is also possible to differentiate levels of excellence." Spørsmålet er alle disse "levels of excellence" er tilstrekkelige fullkomne til å være idealer? Rescher (1987:116) differensierer mellom ulike typer idealer og kategoriene hans er fullskala idealer og miniidealene. De Ruyter (2003:470) opererer med samme inndelingen som Rescher, men har andre navn. Hun kaller fullskala idealene for ultimate idealer og miniskala idealene for normale idealer. De ultimate (fullskala) idealene omhandler forestillinger som er fullstendig perfekte slik som en forestilling om fred på jorden. Disse er feilfrie og er forestillinger av "excellence" i sin reneste form. Disse forestillingene er ikke-realiserbare, og Rescher og de Ruyter er enige i at disse er idealer. "[U]ltimate ideals, defined as flawless excellences, are unrealisable 'in this imperfect, sublunary dispensation' (Rescher 1987 p 115<sup>2</sup>). This is not only an empirical conclusion, but also a necessary condition of 'ultimate ideals'" (de Ruyter 2003:470). Det ligger i ultimate eller fullskala idealers natur de er perfekte og ikke kan realiseres. Denne kategorien er det enighet om at er innenfor grensen for hva som er fremragende nok. Stridens kjerne er om normale (miniskala) idealer er fullkomne nok til og vurderes som idealer. Er det realiserbare fullkomment nok til å være "an imagined excellence"? De normale (miniskala) idealene er så perfekt som det er realistisk at vi kan finne dem i virkeligheten. "[T]hey can be achieved by hard work and even by chance" (de Ruyter 2003:470). Hvis dette er fullkomment nok vil det utvide idealbegrepet, og spørsmålet her er egentlig hvor snevert skal begrepet "imagined excellence" tolkes. Rescher hevder at det kun er de fullverdige idealene som er interessante,

---

<sup>2</sup> Her henviser de Ruyter til feil side i Rescher (1987). Det korrekte skal være side 16. De Ruyter har også endret Reschers begrepsbruk uten å utdype bakgrunnen for dette, men får det til å fremstå som om terminologien deres er lik. Rescher bruker begrepet fullskala, ikke ultimate om disse forestillingene.

---

det er disse som er de ekte idealene, de øvrige er ikke interessante. Problemet er at han ikke underbygger påstanden sin, noe som medfører at det fremstår som et ubegrunnet utsagn og ikke kan brukes som et argument i verken den ene eller den annen retning. Imidlertid er han konsekvent i sin behandling av idealer, og drøfter bare de perfekte som er uoppnåelige. Dermed tolker jeg det slik at for Rescher er det bare fullskala idealene som er reelle idealer. Det blir i følge dette en nødvendig betingelse for idealer at de er så fullkomne som mulig og at det må være en ugjennomtrengelig barriere mellom idealene og virkeligheten. Det realiserbare er ikke fullkomment nok. I forlengelsen av dette kan det spørres hva er da vitsen med miniidealene? Hvis miniidealene ikke er idealer; hvorfor fremstiller han dem da? De Ruyter vil på den annen side inkludere miniidealene i sin karakteristikk av idealer. Ved å gjøre det får hun et langt videre idealbegrep som dekker mer enn det fullstendig fullkomne, også mindre fullkomne drømmer kan innebære en idealisering. Kan det tenkes at det eneste som bør kreves er at forestillingen innebærer en eller annen grad av fullkommenhet? Men heller ikke de Ruyter legitimerer sitt standpunkt. Spørsmål om idealer både omfatter normale og ultimate idealene kan derfor ikke avgjøres ved å fortolke Rescher eller de Ruyter siden ingen av dem har underbygget sine standpunkt tilstrekkelig. Det må derfor trekkes inn andre kilder for å få klarhet i om idealer kan realiseres eller ikke? Spørsmålet er hvordan bør den nødvendige betingelsen om at et ideal må være "an imagined excellence" fortolkes? Bør det underlegges en snever fortolkning hvor utelukkende det perfekte og fullkomne medregnes, eller er det ønskelig med en videre fortolkning hvor det ikke bare er i tankenes verden at noe kan eksistere? Kan vi også snakke om "excellence" hvor målestokken er den virkelige verden og hva som er mulig å realisere? Edel (1963:325) hevder at idealer er "[I]n ordinary usage, far – off values, goals approachable but not achievable, drawing men on but always out of reach." Dette taler for at også Edel er tilhenger av at idealer må være uoppnåelige, og at det bare er de ultimate idealene som er idealer. Edel sier her at idealer er alltid utenfor rekkevidde, imidlertid modifierer han dette noe ved å si at idealer ikke trenger å være fullstendig uoppnåelige. Men hva mener han egentlig her? "It is not easy to achieve but need not be completely unachievable; at least it can be approximated" (Edel 1963:327). Dette utsagnet kan tolkes på flere måter, og jeg oppfatter det som tvetydig. Her starter han med å si at idealer ikke er fullstendig uoppnåelige, noe som taler for at også normale idealer er idealer. Men hva betyr det at idealer kan bli "approximated" (tilnærmet), er dette det samme som realisert? At det er mulig å nærme seg forestillingen betyr ikke nødvendigvis at det er realiserbart. Hvor går

grensen for realiseringen? Det at mennesker handler etter idealer er vel ikke det samme som at idealer kan realiseres? Muligheten for å nærme seg idealet vil være viktig også for de ultimate idealene. Det betyr at idealer kan ha empiriske konsekvenser, de kan faktisk ha betydning i menneskers liv, også når de ikke er realiserte. (Men hvilke empiriske konsekvenser idealer de kan og bør ha er en annen problemstilling som jeg ikke går nærmere inn på her). Også for Rescher vil idealer kunne tilnærmes, men på et eller annet punkt kommer individet til en ugjennomtrenglig barriere, men det strider ikke mot Edels oppfatning. Spørsmålet er hva som skjer når de to sitatene holdes opp mot hverandre, gir de oss noen ytterligere holdepunkter da? Her velger jeg å legge vekt på at Edel i første sitat fremholdt at idealer alltid er utenfor rekkevidde, og "far-off values", dette taler for at idealer må være uoppnåelige. Videre må det påpekes at idealer kan ha empiriske konsekvenser, og at det mulig å nærme seg dem, uten at det er evidens for at idealer må være realiserbare. Men Edel er uklar og gir ikke et fullgodt svar på om idealer faktisk kan realiseres og om det bare er de ultimate idealene som er idealer. Det må dermed trekkes inn enda flere kilder for å avklare dette.

Spørsmålet som behandles her er om det er en nødvendig betingelse at det fullkomne ikke kan realiseres, må det fullkomne være uoppnåelig? Det som har utkrystalisert seg ovenfor er egentlig to motstridene posisjoner i forhold til om dette er en nødvendig betingelse eller ikke. Det ene ytterpunktet som Rescher er tilhenger av betrakter idealer utelukkende som tankemessige konstruksjoner og fiksjoner som kun eksisterer i en imaginær verden. Dette synet i sin reneste form kan spores tilbake til Platon og hans idéverden (Rescher 1987:118). Også Immanuel Kant opererer med idealer som noe som tilhører fornuften, og ikke eksisterer i virkeligheten. Idealene eksisterer bare som ideer og er hypotetiske muligheter. Idealets natur er ikke å bli realisert i den reelle verden, men å være et navigasjonsredskap; noe å strekke seg etter. Det ligger i idealenes skjebne å forbli i en sfære utenfor virkeligheten (Rescher 1987:118-119). Men det betyr ikke at disse forestillingene ikke kan ha empiriske konsekvenser. Rescher er noe mer modifisert enn sine forgjengere, men stiller strenge krav i forhold til uoppnåeligheten. "To adopt an ideal is emphatically not to think its realization to be possible. We do (or should) recognize from the start that ideals lie beyond the reach of practical attainability. Ideals accordingly do not constitute the concrete objectives of our practical endeavors but rather provide them with some generalized direction" (Rescher 1987:120). Spørsmålet blir om dette utsagnet kan tas som belegg for at det bare er de ultimate idealene som egentlig er idealer og dermed at det oppstilles en nødvendig betingelse

---

om fullkommenhet som ikke kan realiseres i det dennesidige. Et normalt ideal vil ha som en del av sin natur at det er realiserbart. Kilden til denne typen idealer ligger til en viss grad i den virkelige verden, og det er en viss korrespondanse mellom forestillingen og det som kan oppnås av mennesker. Dette skulle tale for å avgrense mot normale idealene. De Ruyter avviker fra Rescher og hevder at de normale idealene også er å regne som idealer. Betingelsen er ikke knyttet til om de er så fullkomne at de ikke kan realiseres, men til fullkommenhet generelt. Konsekvensen av å inkludere disse i begrepet ideal blir at det nødvendigvis finnes idealer, "images of excellence" som er realiserbare. "[T]here are achievable and unachievable ideals. Some will be beyond reach, others can be realised by hard work or by chance" (de Ruyter 2004b:1). Ved å legge denne oppfatningen til grunn blir skillet mellom det ideelle og det reelle mer flytende. De Ruyter hevder også at; "[O]nce an ideal is realised or attained by a person, the situation or character trait is no longer an ideal but real. This means that ideals can be realised [...] this does not apply to all ideals. There is, however, something elusive about ideals: they exist until the moment they are realised. Thus, ideals are imagined excellences; they are dreams or visions and therefore they can be the most superb imaginable" (de Ruyter 2003:469). Hvis vi sammenholder dette med den tidligere nevnte distinksjonen mellom ultimate og normale idealer vil denne oppfatningen bli forsterket og også at idealer kan være oppnåelige. Dette kan tilsynelatende virke korrekt, men spørsmålet er om ikke de Ruyter har gått litt fort frem her. Har hun angitt gode grunner for at idealer skal kunne realiseres? Følger vi argumentasjonen til Rescher er idealer noe feilfritt som kun eksisterer i en egen verden og det er ikke i deres natur å bli realisert. Dette innebærer et markant skille mellom det reelle og det ideelle. Hva er det de Ruyter anfører som evidens for at det også finnes idealer som eksisterer i "denne verden"? Så vidt jeg kan se konstaterer hun bare at det finnes to typer idealer; normale og ultimate, og bruker deretter dette skillet i sin videre behandling av spørsmålet. Det kan altså se ut som hun, hvis vi i det hele tatt velger å si at hun anfører evidens for sitt syn, henter det i eksempler fra menneskers språkbruk. Hun viser til hvordan det er vanlig å snakke om idealer i dagligspråket på en måte som også omfatter normale idealer. "[I]n our common language, we tend use both conceptions interchangeably and it is not always clear which we refer to. For instance, when a group of researchers in the Faculty of Education of the University of Glasgow asked Initial Teacher Education students to complete an open- ended questionnaire about their ideals [...] more than one third of them stated that their ideal was to get married" (de Ruyter 2003:470-471). De Ruyter prøver å underbygge sin påstand ved å henvise til språkbruksanalyse og en

empirisk studie. Hun prøver å få medhold i at det ikke er en nødvendig betingelse for idealer at de er så fullkomne at de ikke kan realiseres ved å henvise til faktiske, det vil si empiriske forhold. Spørsmålet er om de Ruyter her trekker inn et utenforliggende argument når hun prøver og slutte fra hvordan det er til hvordan det bør være. At idealer har empiriske konsekvenser er ikke et holdbart argument for hvordan noe bør være prinsipielt. Dette er også et spørsmål jeg vil komme tilbake til i 5.2. Videre kan også argumentet trekkes i tvil fra et forskningsmetodologisk ståsted. Her er utvalget i undersøkelsen både lite i størrelse og kanskje er personene også lite representative for folk flest? (de var katolske lærerstudenter). Ergo må det kunne stilles spørsmål ved muligheten til å overføre resultatet fra denne undersøkelsen til alle andre situasjoner og personer, det må kunne stilles spørsmål ved den ytre validiteten. (Lund 2002:125). Foreløpig synes det som om idealer er noe ikke-realiserbart, og at det kan oppstilles en nødvendig betingelse om at idealer ikke kan realiseres. Imidlertid modifiseres absoluttheten i det ved at selv om idealet prinsipielt sett ikke kan oppnås fordi det er feilfritt og tilhører fantasiens verden, kan vi nærme oss det. Et ultimat ideal kan ha empiriske konsekvenser, og det er et gradsspørsmål hvor langt det er mulig å nærme seg det. Vi vil kunne ha en bevegelse, dog aldri dekke gapet mellom virkeligheten og fiksjonen helt. Det er dette gapet som blir det essensielle i vurderingen. Dette taler for at det er en nødvendig betingelse for et ideal at det er så fantastisk at det ikke kan eksisterer i vår verden, kun i fantasien vår.

Det finnes et argument til som bør drøftes i forhold til idealers realiserbarhet og som har betydning for om idealer bør kunne være realiserbare, nemlig forholdet mellom mål og ideal. Dette kan også ha konsekvenser for hvordan vi oppfatter de normale idealene. Er det behov for normale idealer når det er mulig å oppstille mål? Et sentralt spørsmål her er hva er et mål, og hva er det eventuelt som skiller de normale idealene fra mål. Etter min vurdering har ikke de Ruyter trukket grenselinjen for denne overgangen tydelig nok, dette påpekes også av Heyting (2004:243). "Consequently, my first reason to be wary of ideals in education is that they tend to be confused with attainable goals." Heyting fremhever at dette er uklart hos de Ruyter (2003). Men hva er årsaken til at de Ruyter fremtrer som uklar? I følge de Ruyter (2003:469) har mål og idealer felles at de bare eksisterer så lenge de ikke er realiserte, og de Ruyter trekker selv parallellen og gir eksempler på hvorledes mål oppnås. Spørsmålet er om det reelt sett er noen forskjell på normale idealer og mål? Dette synet styrkes ved at de Ruyter i den tidligere nevnte definisjonen av begrepet ideal selv anvender mål ("goal/ aim") for å beskrive karakteristikaene til et ideal "Ideals are images of excellence that are not yet

---

realised and they are aims or goals [min understekning] we deeply desire to realise” (de Ruter 2003:468). Spørsmålet er om normale idealer og mål er det samme, eller om betegnelsene refererer til vesens forskjellige størrelser. Svaret som gis på dette spørsmålet vil i stor grad ha sammenheng med defineringen av målbegrepet, og da særskilt i forhold til hvor spesifikk denne er. Jo snevrere mål defineres, dess mindre overlapping vil det være mellom fenomenene ideal og mål. Dette betyr at fenomenet ideal i stor grad kan avgrense ved hjelp av målbegrepet, hvis disse ikke har samme funksjon eller opptrer på liknende vis. Diskusjonen omkring ideal og mål er relevant i forhold til om de Ruyters normale idealer er en form for idealer eller faktisk er mål. I følge Slade er “A goal is a state of the world which an agent explicitly desires to achieve, preserve, avoid, or destroy” (Slade 1994:49). I følge dette blir også mål noe normativt som har sammenheng med hva mennesker ønsker å oppnå og strekker seg etter (eller eventuelt unngå), men Slade sier ikke noe om eksempelvis “excellence”. Kan slutningen om at mål ikke dreier seg om noe foretreffelig trekkes på grunnlag av dette? Trolig gir ikke denne definisjonen belegg for en tolkning verken i den ene eller andre retning, men det fremgår at også mål handler om navigering. Hva dette siktepunktet er vites ikke. Foreløpig er det ingen holdepunkter for at målene relaterer seg utelukkende til noe ”dennesidig” og ikke kan omfatte mer abstrakte ting. Denne uklarheten underbygges av at mål kan være oppnåelige så vel som uoppnåelige, men her er det viktig å gjøre noen avgrensinger i forholdet mål versus ideal. Mål handler ofte om det konkrete og ”dennesidige” og de eller den som oppstiller målene har en intensjon om å realisere målene. Målene skal ikke utelukkende tjene som ledestjerner for våre handlinger, men innebærer ofte en nedbrytning og dermed en operasjonalisering slik at de kan nås. At et mål faktisk er uoppnåelig innebærer noe annet enn at et ideal er ikke realisert. Dette skyldes ulike forhold. Jeg velger dermed å se på målene som noe mennesker streber mot som i alle fall i utgangspunktet er realiserbart. Målene kan være så vel kvantitative som kvalitative, og det er nok de mer kvalitative målene som ofte blandes sammen med de normale idealene. Begge disse kan ha et preg av uoppnåelighet knyttet til seg. Og det er vanskelig å avgjøre om en forestilling er et mål eller et normalt ideal. Dette kan tale for å tolke idealer snevert slik at det kun er de ultimate idealene er inkludert i idealbegrepet. Ideal er dermed kun være forestillinger om noe som er “flawless”. En av årsakene til den snevre fortolkningen er at idealenes funksjon kanskje tjenes best slik, og vi slipper sammenblandingen med mål. Det skal ikke være mulig å oppnå et ideal. Det som er i vår verden vil aldri være det perfekte, det

må finnes noe å strekke seg etter. Det ser ut som at også Heyting (2004:243) er av denne oppfatningen

[I]deals should, I think, be considered either images of excellence, in which case they will not be realisable, or realisable, in which case they will not represent excellence without distortion. In my view, a sharper distinction will solve the problem. In the light of such a distinction, the realisation of ideals will remain conceptually 'non-ideal' results of choices, compromises and guesses, which do not deserve to be called 'excellent' or even 'excellent in a flawed way'.

Heyting avgrensar her ved å bruke begrepet "excellence" og stiller strenge krav til det. Hvis noe handler om valg, kompromiss og gjetning er det ikke verdig benevnelsen "excellence". Et annet spørsmål er om det er hensiktsmessig å kategorisere mer eller mindre realiserbare ønsker som idealer? Er det noen realitetsforskjell mellom normale idealer og mål? Kanskje er det mer hensiktsmessig å behandle dem som mål? Hvis det er noe jeg ønsker å oppnå som har preg av å være "nærmere meg" enn de ultimate idealene, kan de best tjener sin funksjon ved å ikke bli kategorisert som idealer. Videre kan det også spørres om ikke begrepet ideal blir utvannet hvis vi ikke legger til grunn en snever tolkning i forhold til realiserbarhet. Da blir nemlig "alt" idealer, og hvis alt blir ideelt hvordan skal vi forholde oss til det? Kan det føre til at idealer mister sin funksjon, og ikke lenger blir av en slik verdimessig tyngde som de bør være? Det verdimessige aspektet ved idealer kan også tale for at "imagined excellence" skal fortolkes snevert. Det er kun ikke-realiserbare fullkomne forestillinger som er idealer. Det oppstilles i samsvar med denne drøftelsen en nødvendig betingelse for idealer om at idealet må være så fullkomment at det ikke kan realiseres i det dennesidige, det er kun er det fullstendig fullkomne som er idealer. Normale idealer er ikke tilstrekkelig fullkomne. Det kan også i forhold til dette spørres om dette er en tilstrekkelig betingelse at noe er realiserbart, men svaret er trolig negativt også. Det har sammenheng med den nødvendige betingelsen som oppstilles i 2.1.2, og at det ikke er nok at forestillingen er fremragende for at noe skal være et ideal. Trolig må det mer til og hva dette er vil jeg se på i fortsettelsen.

Oppsummeringsvis ser vi at når det skal avgjøres om noe er et ideal er det flere nødvendige betingelser som må være tilstede. De som foreløpig er avdekket er at idealer må dreie seg om verdier, de må være et bilde av noe fremragende, altså "excellent", og til sist er det en nødvendig betingelse at de er "imagined excellence", det vil si en forestilling som ikke kan realiseres. Jeg legger dermed til grunn at det kun er de ultimate idealene som er idealer, og har funksjonene som skisseres i kapittel 3.2.1. Det avgrenses i fortsettelsen mot normale



idealer som på mange måter fremstår som en hybrid mellom mål og idealer, og som muligens ville utvannet idealbegrepet. Det er de fullkomne idealene som er renest i sin form, og en inkludering av de normale idealene ville medført at det måtte bli tatt en del forbehold underveis. Det fremstår heller ikke som om noen av de nødvendige betingelsene isolert sett er tilstrekkelige betingelser. Det er ikke slik at hvis en av dem er tilstede så er det forestilte et ideal, her er det ingen årsakssammenheng som kan påvises.

### **2.1.2 "Desire"- et motivasjonsmessig element**

Det andre kjennetegnet de Ruyter (2003:468) oppstilte for idealer var at "[T]hey are aims or goals we deeply desire to realise." Essensen i dette er at forestillingen må ha en motivasjonsmessig effekt på individet. Det må være noe som rører ved meg på en slik måte at jeg virkelig ønsker og realisere det. Dette er idealenes subjektive side, og krever noe mer av forestillingen enn at den er fremragende generelt sett. "[A] value proposed state of existence which stirs a man so that he is moved to work towards its achievement" (Edel 1963:327). Jeg må oppfatte den som "excellent", og streve mot den. Det er ikke nok at en forestilling fremstår som fremragende objektivt sett, så lenge det ikke er noe jeg føler en dragning mot. At noe vurderes som fremragende er viktig, men det er ikke nok til at forestillingen er et ideal. I følge Edel (1963) og de Ruyter (2003) må det være en følelsesmessig berøring, og det kan derfor spørres om det er en nødvendig betingelse for idealer at individet eller gruppen føler en motivasjonsmessig dragning mot forestillingen. Edel (1963:324) understreker denne betingelsen når han hevder at "[S]ome drawing power is a minimum condition; it is the specific emotional tone of the ideal. The ideal does not simply command or affirm or reckon; it attracts. [...] The ideal grips the whole soul; so deeply are we stirred by its faintest glimmer." Konsekvensen av å kreve en motivasjonsmessig betingelse er at idealet kobles nærmere til personen, og at generelle forestillinger som av sin natur objektivt sett fremstår som fremragende, verdimesse og ikke- realiserbare, likevel ikke er idealer fordi det ikke motiverer individet. Dette gir en mulighet til å avskjære mot falske idealer, det vil si forestillinger som ikke motiverer individet eller gruppen til å strebe mot det, men likevel fremstilles som ideelle. Hvis det konkluderes med at det må oppstilles en nødvendig betingelse som er knyttet til at det må foreligge en individuell motivasjon, er det også relevant å vurdere hvor sterk den subjektive motivasjonens intensitet må være. Er

det slik at Edel har rett når han sier at idealet griper hele sjelen, eller kan det tenkes at en noe svakere emosjonell tilknytning er tilstrekkelig?

Det først som må diskuteres er om det er en nødvendig betingelse at idealet utløser en slik "deep desire" hos individet eller gruppen. Kan det ikke tenkes at å kreve denne typen emosjoner i forhold til noe så storslagent og perfekt som et ideal vil ha flere negative enn positive effekter? Bør det kreves at idealene utløser en slik følelsesmessig "reaksjon" hos individet? Heyting (2004:243- 244) problematiserer koblingen mellom motivasjon og idealer. Hennes første innsigelse er knyttet opp mot at mennesker har en tendens til å blande sammen idealer og realiserbare mål, og behandler idealer som om de var realiserbare. Sammenblanding av "deep desire" og realiserbarhet kan føre til at mennesker foretar de verst tenkelige handlinger med idealet som drivkraft. "[N]o one with even the least familiarity with twentieth-century history can ignore the tragedies caused by people wanting to realise their ideals" (Heyting 2004:244). Det at uoppnåelige forestillinger oppfattes som realiserbare, samtidig som det er en sterk følelsesmessig dragning involvert kan utløse det fatale. Ei heller har hun tro på at mennesker er i stand til å sette grenser for sin egen forfølgelse av idealer når de tror de "vet" hva som er perfekt. "I doubt whether such reflection could, as long as the 'deep desire' to realise one's ideals survives, prevent disasters from happening" (Heyting 2004:244). Derfor foreslår hun at "[W]ould not restricting one's wishes to realising goals- instead of ideals- constitute a more sound basis for reflection?" (Heyting 2004:244). Her ser det ut som om Heyting ikke tar høyde for diskusjonen i 2.1.1 om at en av idealenes nødvendige betingelser er at de ikke kan realiseres, og at motivasjonsvilkåret ikke er koblet opp mot at det faktisk kan realiseres, men at det her er mer snakk om at det motiverer individet. Det skal være noe som personen føler seg kallet mot. Hvis Heyting hadde fått medhold i at individet ikke måtte føle en sterk dragning mot å realisere idealet; hva ville dette betyde for idealenes funksjon? Konsekvensen av å avvise at individet må innrette sine handlinger mot å nærme seg idealet ville vel blitt en uthuling av idealer, og at alle mulige forestillinger som kan oppfattes som fremragende ville vært idealer. Hva ville vel blitt konsekvensen av det? Fanatismeargumentet som fremstilles her kan heller ikke være et tungtveiende argument mot å avvise at idealer må ha en motivasjonsmessig side, dette er et annet spørsmål. Imidlertid har Heyting et relevant poeng i forhold til at forfølgelsen av idealer ikke kan innrettes som om idealet var realiserbart, siden dette er umulig og dessuten kan få mange uheldige resultat. Det finnes uheldige konsekvenser som kan oppstå på grunnlag av idealenes natur og den subjektive

tilknytningen, men det kan vel ikke brukes som støtte for at "deep desire" ikke er en nødvendig betingelse for idealer? Spørsmålet er heller hvilke grenser den følelsesmessige (motivasjonsmessige) dragningen må underlegges. Å kreve en emosjonell dragning er ikke det samme som å godta fanatisme og blind hengivenhet til idealet. Grensene for idealers forfølgelse er imidlertid et relevant spørsmål som blir behandlet i kapitel 8. Men faren for for sterk tilknytning er ikke et argument som fører til at det ikke kan oppstilles en nødvendig betingelse knyttet til den subjektive motivasjonen. Det neste grunnlaget Heyting anfører som problematisk i forhold til "deep desire" virker ved første øyekast mer relevant. Her vurderer hun idealenes motiverende funksjon, og ser på hvor viktig ønsket om å realisere idealer kan være i menneskers liv på bakgrunn av de Ruyter (2003). "She [de Ruyter 2003] also emphasises the importance of this wish because of its motivational role. If people did not want to realise their ideals, why would they act at all?" (Heyting 2004:244). Men er dette egentlig en vurdering av om idealer er avhengig av en motivasjonsmessig komponent for å være idealer, eller om dette kanskje heller er en drøftelse av idealenes funksjon i menneskers liv? Det sistnevnte er et annet spørsmål enn det Heyting tilsynelatende kritiserer hos de Ruyter, Heytings poeng forutsetter at mennesket har en eller annen tilknytning til idealet. Poenget til Heyting er vel snarere at mennesket kan motiveres til å handle uten at det har idealer, det vil si at også andre normative størrelser kan ha en rolle eller funksjon. (for hvilke funksjoner idealer har i menneskers liv se kapitel 3.2.1) Heyting (2004:244) sier "it is at least the position of the Dutch philosopher Jaap van Heerden (1990) takes. He explicitly questions the assumption that, in the absence of realisable ideals, any initiative to organise life in a better way would be nipped in the bud, and that, for lack of moral ideals we would lose our motivation and go from bad to worse." Dette tjener heller ikke som et argument mot at det er en nødvendig betingelse for idealer at individet motiveres av det. Poenget handler mer om hvilke funksjon(er) idealene bør spille i våre liv, og om den menneskelige motivasjon til å handle er avhengig av idealer. Heyting har her snudd opp ned på problemstillingen som hun henviser til hos de Ruyter. De Ruyter drøfter om motivasjon er en nødvendig betingelse for at en forestilling skal kunne være et ideal, Heyting på den andre siden drøfter idealenes betydning for den menneskelige motivasjon. Poenget til Heyting er at idealer er ikke det eneste som motiverer mennesker, men det har vel ikke de Ruyter hevdet heller. Motargumentene til Heyting i forhold til idealenes kobling mot "deep desire" virker dermed som om de ikke treffer helt i forhold til poenget de kritiserer hos de Ruyter (2003), ergo er de ikke egnet til å avvise at subjektiv motivasjon er en nødvendig betingelse for at

noe skal være et ideal. Uten vilje til å realisere idealet vil idealet ikke få sin kraft, og særegne natur. Idealet må være noe vi ”deeply desire to realise”. At det er en nødvendig betingelse for idealer at de har en motivasjonsmessig virkning innebærer en innstramning i forhold til hvilke forestillinger som kan kategoriseres som idealer. Eksempelvis vil nok mange si seg enig i at rettferdig fordeling objektivt sett er en forestilling som representerer noe verdifullt, er fremragende og ikke lar seg realisere. Dette taler for at det er et ideal, men når jeg ikke motiveres av det, det er ikke noe jeg strever mot; er det da et ideal for meg? Neppe, det har ingen konsekvenser for meg. Hvis noen skulle hevde og ha et ideal uten denne motivasjonelle effekten er det i følge de Ruyter selvmotsigende. ”Thus, to have an ideal and to be indifferent to its realisation is a contradiction in terms. This desire will normally lead to the desire to contribute to its realisation, that is, to have the will to achieve the ideal and act accordingly” (de Ruyter 2003:471-472). Et poeng i forlengelsen av det motivasjonsmessige, er at det også er et viljemessig aspekt knyttet opp mot idealer. Forestillingen må utløse vilje hos individet til å handle for å nå idealet og uten dette vil ikke idealet fungere optimalt. Poengene til Heyting ovenfor viser kanskje at det er en sterk kobling mellom idealer og motivasjon, og henvisningen til dette århundrets store tragedier viser at mennesker i en del tilfeller faktisk har hatt en sterk individuell motivasjon og vilje til å realisere idealet. Videre kan det påpekes at dersom idealer ikke motiverer mennesker, hvordan kan idealer da ha en funksjon i menneskers liv? Uten en eller annen tilknytning mellom individ og ideal vil ikke idealene ha noen betydning. Det kan derfor oppstilles en nødvendig betingelse om at idealet må ha en subjektiv side, individet må ha en følelsesmessig, individuell motivasjon knyttet til det. Hvorvidt det motivasjonsmessige kriteriet i seg selv er en tilstrekkelig betingelse er vel mer tvilsomt, er det slik at hvis individet blir motivert av en forestilling så fungerer det som et ideal? Det kreves trolig mer enn dette. Hvordan tilknytningen mellom individet og idealet må være vil jeg komme tilbake til i forhold til om det må oppstilles en betingelse om internalisering for at idealene skal ha en innvirkning på menneskers liv i kapittel 4.

Det neste spørsmålet som må avklares er knyttet til den nødvendige betingelsen om subjektiv motivasjon og fortolkningen av den. Spørsmålet er hvor sterk må den motivasjonsmessige dragningen være for å være ”a deep desire”. Hvor sterkt må jeg ville realisere det jeg oppfatter som fullkomment? Dette er et spørsmål om grad av følelsesmessig intensitet. Ytterpunktene er klare, den som ikke føler seg motivert, det vil si ikke opplever idealet som en drivkraft, har ikke oppfylt vilkåret. Eksempelvis hvis jeg som lærer blir fortalt

at det integrerte mennesket er et ideal, og jeg ser for så vidt hvorfor det er noe fremragende etc. objektivt sett, men motiveres ikke av det slik at jeg ønsker å jobbe mot det, da er ikke betingelsen oppfylt. Jeg berøres ikke av det og den nødvendige koblingen mellom individ og ideal er ikke tilstede, ergo er det ikke et ideal for meg. Det andre ytterpunktet er personen som er så lidenskaplig opptatt av å bli et integrert menneske at denne jakten overskygger alt annet. Alt vedkommende gjør har idealets realisering som drivkraft, den nødvendige betingelsen er da innfridd (men se at her kan det være problemer i forhold til at forfølgelsen av idealet blir fanatisk, se kapittel 8.1). Å vurdere disse ytterpunktene er ikke særlig problematisk, og som diagnostiske eksempler gir de noe hjelp, men utfordringen er knyttet til typetilfellene som ligger mellom disse polene. Hvor er skjæringspunktet mellom den som er tilstrekkelig motivert av et ideal og den som ikke er det? Hvilke kriterier bør denne vurderingen baseres på? Sieckelinck og de Ruyter (2006:3) hevder at individets tilknytning til idealet må være lidenskapelig ("passionate"), og at lidenskap er en nødvendig betingelse for at en forestilling skal være et ideal for meg. Dette begrunner de med at å ha et ideal innebærer lidenskap. "[F]or having ideals implies that one is passionate about that which ideals refers. [...] we consider passion to be a necessary condition for saying that a person has ideals" (Sieckelinck og de Ruyter 2006:3). Men hvilke konsekvenser vil det ha å legge til grunn lidenskap som den påkrevde emosjonen? Hva innebærer det å ha et lidenskaplig forhold til sine idealer, og er dette en passende skjæringsgrense for den følelsesmessige intensiteten? Før det er mulig å ta stilling til om "passion" er et rimelig krav til den følelsesmessige intensiteten i koblingen mellom individet og idealet, er det nødvendig å avgjøre hva denne betingelsen eventuelt inneholder. Er dette en så sterk emosjon som det ofte fremstilles som i alminnelig språkbruk? Sieckelinck og de Ruyter (2006:3) legger til grunn følgende begrepsoppfatningen "[W]e will use the concept [passion] in this article as referring to strong affection or enthusiasm, a liberating force that enables people to form an identity (cf. Oxford dictionary)." Det fremgår her at lidenskap er en sterk "affection" eller entusiasme, men hva slags sterk entusiasme er det snakk om? Her trengs det flere holdepunkter for å få et begrep som kan anvendes. Sieckelinck og de Ruyter (2006:3) hevder videre at

Passion in this sense is not just any kind of feeling by which the mind is powerfully affected or moved. It is not just a vehement, a commanding, or an overpowering emotion, but more an eager outreaching of the mind towards something; a(n) (over)mastering zeal or enthusiasm for a special object (cf Oxford dictionary). In our

view, it is an affected state of the mind (more durable than an emotion), that becomes part of the identity of a person.

Her prøver de å avgrense lidenskap mot andre intense følelser, men det kan spørres om begrepet og skjæringspunktet blir noe særlig klarere ved at det avgrenses mot befalinger, heftige og voldsomme følelser ("vehement") eller en altoverskyggende følelse? Sterke emosjoner skaper neppe et problem for om den følelsesmessige tilknytningen er tilstrekkelig, tvert imot. Utfordringen er første og fremst knyttet til hvor "svak" kan følelsen være, og fremdeles være lidenskapelig? Sieckelinck og de Ruyter krever at lidenskap er "an affected state of mind", og er en tilstand som er mer varig enn en emosjon. De legger tilsynelatende til grunn en oppfatning om at en emosjon er noe kortvarig og skiftende, men stemmer nødvendigvis det? Dessuten, er ikke lidenskap også en emosjon? Er det ikke en spesielt sterk emosjon? Videre kan det stilles spørsmål om den følelsesmessige tilknytningen som kreves må være så sterk som lidenskap, siden denne emosjonen er en del av identiteten i følge Sieckelinck og de Ruyter. Kan det ikke tenkes at det finnes følelser som har konsekvenser for hvordan noen innretter sine handlinger uten å være del av identiteten? Dette er et spørsmål jeg ikke tar stilling til her, men velger isteden å spørre om ikke også andre emosjoner enn lidenskap kan ha betydning for identiteten. Et annet poeng er om det er selve lidenskapen eller forestillingen om noe fremragende (idealet) som er en del av identiteten? Jeg vil på grunnlag av dette hevde at Sieckelinck og de Ruyter egentlig ikke har gitt oss noen holdepunkter for når en følelse er sterk nok til å være lidenskapelig, og kan ikke se at de har underbygget tilstrekkelig hvorfor det skal stilles et så strengt krav til den motivasjonsmessige dragingen som lidenskap. Betingelsen legges til grunn uten en fullgod begrepsavklaring av lidenskap, og uten å legitimere hvorfor lidenskap er den passende emosjonen. En innsigelse er om ikke lidenskap er et for strengt følelsesmessig krav til den motivasjonsmessige dragingens intensitet. I følge Cambridge Advanced Learners's dictionary (2006) er "passion"; "[A] very powerful feeling, for example of sexual attraction, love, hate, anger or other emotion." Det som er verdt å legge merke til her at lidenskap er "a very powerful feeling", og på det grunnlaget kan det spørres om det er hensiktsmessig å kreve at kun tilfeller hvor individet har en meget sterk følelse er idealer. Dessuten kan det spørres om alle mennesker er i stand til å være lidenskapelige. Kan ikke en forestilling om noe fremragende i sterk grad motivere meg samt være noe jeg strever mot uten at jeg føler lidenskap? Kanskje er det enkleste og ikke kreve en spesifikk emosjon, men heller se på om individet fremstår som motivert i det konkrete tilfellet? Ved å ha et så uklart, men likevel

strengt kriterium som lidenskap kan mange forestillinger som er idealer falle utenfor fordi den motivasjonsmessige betingelsen forstås for snevert. Dette taler for at den nødvendige betingelsen om at det må være en individuell motivasjon ikke fortolkes dit hen at det kreves lidenskap. Det vil i stedet bli en mer skjønnsmessig vurdering hvor motivasjon står i fokus, ikke den spesifikke emosjonen. Det som er viktig å ha kjennskap til er at det er et graduelt begrep, og at på et eller annet punkt vil den emosjonelle dragning mot forestillingen være for svak til at forestillingen tilfredsstiller den nødvendige betingelsen om at det må være en følelsesmessig tilknytning mellom individet og idealet. Dette er det subjektive vilkåret for idealer. Vurderingsnormen er knyttet til om individet motiveres av forestillingen og vurderingen må nødvendigvis være skjønnsmessig.

### ***2.1.3 Nødvendige betingelser- oppsummering***

Jeg har så langt oppstilt flere nødvendige betingelser for idealer. Den første nødvendige betingelsen er at det er noe verdimesig. Derneft er det to nødvendige betingelser som er knyttet opp mot kjennetegnet ”imagined excellence”, for det første at forestillingen er av noe ”excellent” altså fullkomment, derneft at forestillingen ikke kan realiseres, det må være et ultimat ideal. De to siste betingelsene er knyttet til idealets objektive side og handler om forestillingens karakter. Den fjerde nødvendige betingelsen er knyttet opp mot en subjektiv komponent og er basert på den følelsesmessig berøringen mellom individet og idealet, forestillingen må være noe individet virkelig er interessert i å realisere. Dette er motivasjonsbetingelsen. Disse fire betingelsene er alle nødvendige betingelser for idealer, og hvis en av dem ikke er tilstede kan ikke forestillingen som fremstilles være et ideal. En vurdering av om en gitt forestilling er et ideal tar utgangspunkt i disse fire betingelsene. Det er videre slik at det er kun når samtlige er oppfylte at det kan være aktuelt å vurdere hvilke funksjoner idealet kan ha i menneskers liv jfr kapitel 3.2.1, om forestillingen er internalisert slik at den er gjort til individets eget jfr kapitel 4 og om forestillingen er legitim som er temaet i kapitel 5- 8. En innfrielse av disse nødvendige betingelsene er selv en nødvendig betingelse for at de øvrige spørsmålene i denne oppgaven skal være relevante. Dette er fire nødvendige betingelser, men ingen av dem kan alene sies å være en tilstrekkelig betingelse. Det er ikke slik at hvis en forestilling er av noe perfekt så er det et ideal, det må noe mer til. Spørsmålet kan stilles om det i det hele tatt finnes noen tilstrekkelige betingelser for idealer, eller om noe slikt er umulig å oppstille? Trolig er det de nødvendige betingelsene som har

størst betydning for legitimiteten og forfølgelsen, siden disse må være innfridd for at de andre vurderingene er relevante. Et siste poeng som ikke vil bli drøftet her er om det muligens kan være slik at de nødvendige betingelsene isolert sett ikke er noen tilstrekkelig betingelse, men at de samlet sett kan tenkes å være tilstrekkelig.



### 3 IDEALERS VAGHET OG MULIGE KATEGORISERING

Mange idealer er av en slik karakter at det er uklart hva de egentlig innebærer; hva vil det si at noe er et deliberativt demokrati, bærekraftig utvikling eller noen er en kritisk tenker eller dannet? Er det mulig å kjenne igjen en dannet person eller hva med en udannet person? Spørsmålet her er knyttet til vaghet og om det er mulig å formulere idealer fullt ut eller om det alltid vil være noe "ullent" forbundet ved dem? Van der Burg (1997:25) hevder at "[A]n ideal is often vague and cannot be completely grasped in a description or fully realized; it partly transcends every attempt to formulate and realize it." Denne vagheten kan ha konsekvenser både for kategoriseringen av idealer, men også for idealers funksjon. Dette kommer jeg tilbake til, men først må det sies noe prinsipielt om vaghet. Vaghet innebærer i følge Alston at "[W]e have no idea what would definitely settle the question. It is not that we have not succeeded in finding the answer, there is no answer. This shows that the situation is due to an aspect of the meaning of the term, rather than to the current state of our knowledge" (Alston 1964:85). Uklarheten skyldes ikke mangelfull kunnskap om fenomenet, men at meningsinnholdet ikke kan avklares fullt ut. Det er sider ved begrepet som ikke lar seg avdekke. Hva kan være årsaken til at det er problematisk å avgjøre hvilket meningsinnhold idealer har? Keefe (2000:6) hevder at det i hovedsak er snakk om tre vilkår for at noe skal være vagt. "[S]uch predicates share three interrelated features that intuitively are closely bound up with their vagueness; they admit borderline cases, they lack (or apparently lack) sharp boundaries and they are susceptible to Sorites paradox." Dersom idealer er vage, må disse vilkårene være oppfylte. Essensen i vaghet er at det er vanskelig, om ikke umulig å klargjøre eksakt hva begrepet inneholder. Dette er et resultat av at det for det første finnes grensetilfeller. Det finnes ikke klart atskilte kategorier, kategoriene flyter inn i hverandre, eksempelvis kan det ikke settes et vanntett skott mellom dannet og ikke-dannet eller demokratisk og udemokratisk, det er flytende overganger. "Borderline cases are cases where it is unclear whether or not the predicate applies" (Keefe 2000:6). Den neste utfordringen er en forlengelse av dette vilkåret, nemlig at grensetilfellene har grensetilfeller. "For in addition to the unclarity of the borderline case, there is normally unclarity as to where the unclarity begins. In other words 'borderline case' has borderline cases. This higher order vagueness shows that 'vague' is vague" (Sorensen 2003:2). Det er eksempelvis umulig å avgjøre når eksakt er noe demokratisk og ikke, eller når er noen dannet. Dette taler for at idealer generelt sett har et preg av vaghet i seg. Spørsmålet blir da om også det tredje

og siste vilkåret innfris. Det siste vilkåret er knyttet opp mot Sorites paradoks, "they are susceptible to Sorites paradox" (Keefe 2000:6). Sorites paradoks er i korte trekk en anvendelse av vilkår en og to i en test; kan det fikseres en grense for hva som er omfattet av idealet og ikke? Sorites paradoks har et klassisk eksempel i forhold til en haug med sandkorn og testen er knyttet til om det mulig å si eksakt når haugen ikke er en haug lenger er en haug når jeg fjerner ett og ett sandkorn. Formelen for paradokset er  $n - 1$ . Denne formelen kan også anvendes på en rekke idealer eksempelvis et dannet menneske; er det mulig å trekke fra egenskap etter egenskap og så på et punkt si; "nå er du ikke dannet lenger", eller er det umulig? Når det skal avgjøres om et ideal er vagt kan Sorites paradoks anvendes som et verktøy. En relevant problemstilling i forlengelsen av dette er hva er konsekvensene av at idealer ikke kan defineres presist? Hvor diffust kan det godtas at et ideal er, og kan det tenkes at det finnes en grense for hvor mye vaghet som kan tillates? (og er det i det hele tatt mulig å legitimere et vagt ideal?) Hvis vi tror det finnes en grense for hvor vagt noe kan være, hvordan skal denne grensen fastsettes? Videre kan det være på sin plass å spørre om den skjønsmessige karakteren som vagheten gir idealene bør godtas. Ross hevder at det er nettopp vagheten som gjør idealer anvendelige. Siden idealer ikke er fullstendig fikserte og fastlåste kan de omfortolkes, noe som muliggjør at idealene kan være fleksible og tilpasningsdyktige. "The vagueness of an ethical ideal is an openness to interpretation and reinterpretation" (Ross 1998:178). Et ideal kan revurderes når for eksempel samfunnet eller individets behov endres. På den andre siden er det nok en grense for hvor vagt et ideal kan være og samtidig fungere hensiktsmessig. Hvis det er umulig å si hva idealet innebærer blir det en vurdering om forestillingen må avvises som for "ullen". "[W]e cannot conclude from this that ideals may be so loosely drawn and vaguely conceived as to permit us to do anything at all. That would defeat their workability. [...] If ideals worked solely as informative truths, their vagueness and interpretability would make them worthless. Their ideality is manifested in the overwhelming regulative power that ideals possess, joined with their vagueness" (Ross 1998:185). Det må finnes en grense for hvor vagt et ideal kan være. Dette vil blant annet kunne være et problem i forhold til at idealer skal ha en motiverende kraft, når idealet er rimelig konturløst er da det mulig å føle "a deep desire"? Det kan eksempelvis stilles spørsmål ved om det integrerte mennesket i L97 er for vagt? Kan dette ha en regulativ funksjon, eller er det så uklart innholdsmessig at det egentlig ikke kan brukes som navigasjonsredskap for individet? Spørsmålet om vaghetsgrad må trolig avgjøres konkret for det enkelte idealet etter en fortolkning av dets innhold. Eksempel på den relative

---

vaghetsgrad kan kanskje være om det er enklere å avgjøre hva det vil si å være perfekt jfr. det vestlige skjønnhetsidealet enn om å være et integrert menneske? Paradokset i forhold til vaghet er at også vaghet er vagt. Det betyr at det ikke kan trekkes en endelig grense som avgjør hva som er vagt og ikke. Vurderingen av om noe er vagt er avhengig av en skjønnsmessig vurdering som i stor grad vil handle om å begrunne det som anføres. Idealers vage karakter vil som det fremgår i det følgende ha konsekvenser for kategoriseringen av idealer og også for deres fortolkning og legitimering.

### 3.1 PRINSIPIELT OM KATEGORISERING

Det neste som skal ses på er kategorisering, og hvordan dette brukes på idealer. Kategorisering er i hovedsak skjønnsmessig og basert på hva som oppfattes som hensiktsmessig eller naturlig. Intensjonen med kategorier er å strukturere og organisere verden i forståelige enheter slik at det skal være lettere å forholde seg til verden. "Categorization makes it possible for an organism to reduce the limitless variation in the world to manageable proportions. A category fulfils this function in virtue of the fact that 'by knowing the category to which a thing belongs, the organism, thereby, knows as many attributes of the thing as possible'" (Rosch 1975:197 her sitert I: Taylor 1995:50). Denne struktureringen innebærer at vi mennesker finner fellestrekk mellom ulike enheter, lager grupperinger og bruker disse kategoriene i vår omgang med verden. Kategoriene bidrar forhåpentligvis til at verden blir mer oversiktlig og enklere å forstå. Idealer vil som det fremgår nedenfor kunne kategoriseres etter ulike kjennetegn. Disse kategoriseringene kan muligens bidra til at det blir lettere å avgjøre hvilke idealer som er legitime og ikke. Jeg vil nedenfor trekke frem tre mulige kriterier som idealer kan kategoriseres etter, for det første kategorisering etter verdi, dernest kategorisering etter gjenstandsområde og til sist kategorisering etter forholdet til moralen. Men før det er mulig å nyttiggjøre seg av disse kriteriene for inndeling må det sies noe prinsipielt om kategorisering.

Prinsippene for kategorisering er omdiskuterte og har utviklet seg med utgangspunktet i Aristoteles sin klassiske teori. Aristoteles' teori opererer med binære kategorier, det betyr at et fenomen er enten medlem av en kategori eller ikke. Det finnes ikke mellomløsninger eller overlappende kategorier. Medlemskap i en kategori avhenger av at enheten oppfyller samtlige karakteristika og betingelser som oppstilles. En følge av dette er at det finnes ingen

enheter som er "litt" eller delvis medlem av en kategori, grensetilfeller er en umulighet. Du er enten dannet eller ikke dannet. "An entity which exhibits all the defining features of a category is a full member of that category; an entity which does not exhibit all the defining features is not a member. There are no degrees of membership in a category" (Taylor 1995:24). Denne teorien vil være vanskelig å anvende i forhold til idealer på grunn av idealers vaghet, jfr. ovenfor. Å oppstille absolutte kjennetegn som må oppfylles for de ulike kategoriene vil være vanskelig om ikke umulig, og verre blir det når grensetilfeller ikke godtas. Aristoteles' teori for kategorisering har i dag liten tilslutning blant annet på grunn av sin rigiditet og at empirien taler imot denne typen prinsipper (Taylor 1995:38- 54). I tillegg er det for idealers del umulig å avklare idealene så uttømmende at de kan vurderes i forhold til binære kategorier. Idealers natur taler derfor for at de bør struktureres etter en alternativ teori om kategorisering som er mindre rigid og tillatter grensetilfeller samtidig som den har klare nok kategorier til at verden blir tilstrekkelig systematisert.

En nyere og konkurrerende teori er Roschs teori om kategorisering ved hjelp av prototyper (gode eksempler). Kategoriseringen skjer på basis av likhetsbetraktninger, og binære kategorier avvises. Dette innebærer mer "fleksible" prinsipper for kategorisering. "[I]n categorizing an entity, it is not a question of asserting whether the entity possesses this attribute or not, but how closely the dimensions of the entity approximate to the optimum dimensions" (Taylor 1995:41). Vurderingen av om noe er medlem i en kategori knyttes opp mot grad av likhet mellom det konkrete idealet, og enten kategorien som helhet eller gitte prototyper (dvs gode eksempler på kategorien). Dette er en skjønsmessig avgjørelse. "Entities are assigned membership in virtue of their similarity to the prototype; the closer an entity to the prototype, the more central its status within the category. The notion of similarity thus underlies all categorization process" (Taylor 1995:60). Alle enhetene i kategorien trenger ikke å ha de samme likhetene. Vurderingen baseres på at det finnes mer eller mindre sentrale medlemmer av kategorien og at det skisserte må ha noen likheter med de øvrige forestillingene i samme kategori. Ved å anvende Rosch sin teori får vi ikke så klare grenser som hos Aristoteles i forhold til hva som er innenfor og utenfor kategorien. Fordelen er at kategoriene blir mer fleksible, men samtidig blir det vanskeligere å avgrense og muligens oppnå konsensus om dem. Rosch sin tilnærming til kategorisering er også anvendelig på vage begrep i og med at den er basert på likhetsbetraktninger, og ikke krever at alle gjenstandene har de samme egenskapene. Siden Rosch sin teori er kompatibel med idealers særtrekk taler gode grunner for at denne bør anvendes for å kategorisere idealer.

---

Kategorisering strukturerer ikke bare i relasjon til hva kategorien inneholder, men også hva som ekskluderes. "By the same token, a maximally useful category also makes it possible to exclude as many attributes as possible" (Taylor 1995:50). Eksklusjonen forteller noe om hva som ikke er tilstrekkelig likt til å være en del av kategorien. Et eksempel på at det er sentralt å avgjøre hva som faller utenfor, er forskjellen på mål og ideal. Jeg konkluderte i kapittel 2.1.1 med at mål var noe annet enn ideal, hovedårsaken til dette var knyttet til realiserbarhet. Ved å si at mål ikke kategoriseres som ideal kan det trekkes en del slutninger om idealers egenskaper, denne negativ avgrensningen hjelper også i forståelsen av idealer. Det samme kan sies om forskjellen mellom ideal og morallover, og betydningen av å skille disse fra hverandre. Kategorisering har følgelig to hensikter, for det første å maksimere antall trekk som enhetene deler, men også å skille denne enheten fra medlemmer i andre kategorier. Struktureringen skjer på bakgrunn av vurderinger omkring likhet og hvorvidt noe kan sies å inneha egenskaper som er relevante her. Kategorisering handler dermed om å identifisere en kjerne og strukturere i forhold til likhets- og ulikhetsbetraktninger.

Utgangspunktet for kategorisering av idealer er altså likhetsbetraktninger av en eller annen slag. Men hvilke kriterier kan og bør oppstilles for disse vurderingene? Hvem og hvordan avgjøre om noe er likt nok? Er det basert på universelle prinsipper eller er det mer subjektive oppfatninger som ligger til grunn? I følge Taylor (1995:60) er kategorisering i stor grad basert på dine og mine vurderinger, og er dermed subjektive. "[S]imilarity is also a subjective notion. Similarity, like beauty, lies in the eye of the beholder. Once we invoke similarity as basis for categorization, we inevitably bring language users, with their beliefs, interests, and past experience, into the picture. Things are similar to the extent that a human being, in some context and for some purpose, choose to regard them as similar" (Taylor 1995:60). En utfordring som oppstår ved å godta kategorisering basert på individets oppfatninger er om konsensus er da oppgis? Vil denne oppfatningen av kategorisering ha som konsekvens en relativistisk tilnærming til idealer? Et annet spørsmål er hvordan forholder bør vi håndtere tilfellene hvor individet faktisk kategoriserer feil. Når individet eksempelvis kaller sine realiserbare mål for idealer; er det da "tillatt" å korrigere vedkommende eller er dette egentlig uinteressant? Har det overhodet noen betydning om noe er et mål eller et ideal? Der kan jo en innvending være at det er individet selv som har best forutsetning for å avgjøre om noe er et ideal eller et mål? Et kanskje mer betent spørsmål er hvordan forholder vi oss når det er pedagogisk teori som opererer med feil eller unøyaktigheter i forhold til kategorisering av idealer? Eller hva når feilen i forhold til

kategorisering er mellom legitime og ikke-legitime idealer, hvordan løses da utfordringen? Det må vurderes om kategoriseringen av idealer er helt og holdent overlatt til individet eller om det finnes noen fellesmenneskelige prinsipper, dette vil bli vurdert i kapittel 6.

### ***3.1.1 Idealers multidimensjonalitet som kategoriseringsutfordring***

Den første kategoriseringsutfordringen ved idealer har jeg allerede behandlet, nemlig hva skal til for at noe er et ideal (se kapittel 2). Når det er avgjort om den aktuelle forestillingen er et ideal, er det relevant å gå videre i analysen for å finne ut hva slags ideal. Dette spørsmålet handler om hvilke underkategorier finnes det av idealer, og i forlengelsen av det betydningen av denne kategoriseringen. Underkategoriene kan nok være vanskelige å oppdage og det kan spørres i hvilken grad de faktisk er hensiktsmessig? En utfordring kan være at det samme idealet plasseres i ulike og kanskje til og med motstridende kategorier. Hva er årsaken til dette og bør det være mulig? Lager ikke det kaotiske tilstander? Et ideals plassering i flere kategorier forklares med idealers mulige multidimensjonalitet og vaghet. Multidimensjonalitet oppstår når vage begreper har mer enn en egenskap som det defineres ved hjelp av. "[M]any vague predicates are multi- dimensional: several different dimensions of variation are involved in determining their applicability" (Keefe 2000:11). At idealer har flere egenskaper eller parametere som de identifiseres ved hjelp av, øker fortolkningsmulighetene og gjør det vanskeligere å avgjøre innholdet i idealet. Multidimensjonalitetens betydning for hvor langt det er mulig å avklare idealets innhold har sammenheng med idealets natur og hvor "håndgripelig" det er. Eksempler på uttrykk som kan være vanskelige å avklare på grunn av at de er sammensatte er "big" og "nice". "The applicability of 'big', used to describe people, depends both on height and volume [...] and with 'nice', for example there is not even a clear- cut set of dimensions determining the applicability of the predicate: it is a vague matter which factors are relevant and the dimensions blend into one another" Keefe (2000:11). Slik kan det også være for flere idealer eksempelvis et dannet menneske, hvilke parametere består dette egentlig av? Korsgaard og Løvlie hevder at dannelse er et sammensatt begrep som i realiteten omfatter tre forhold, nemlig "menneskets forhold til sig selv, menneskets forhold til verden og menneskets forhold til samfundet. Oplysning og dannelse ses ikke kun i relation til et individ, men også til et kulturelt, sosialt og/ eller politisk fællesskap og til menneskeheden i sin helhed" (Korsgaard og Løvlie 2003:11). Vi ser her at Korsgaard og Løvlie har et multidimensjonalt dannelsesbegrep hvor

hver parameter trenger en fortolkning før det kan avgjøres om noen er dannet eller ikke. Det vil være en samlet vurdering som til sist avgjør om noen er dannet eller ikke. Jeg kommer nedenfor til å skille mellom sosiale og personlige idealer, og det kan diskuteres om idealet om å være et dannet menneske er et sosialt (samfunnsorientert) eller et personlig ideal jfr. Kapittel 3.2. Trolig vil svaret avhenge av fortolkningen av de tre parameterne og den innbyrdes vektleggingen av disse. Jeg har her angitt tre parametere, men disse gir egentlig ikke dannelsesidealet noe entydig innhold. Og dess flere parametere vi trekker frem dess vanskeligere blir det å kategorisere. Dette kan også ha sammenheng med at "[T] here will always remain dimensions of the ideal that we try to formulate and realize, which transcends our attempts to do so" (van der Burg 1997:26). Kanskje er det umulig å formulere dannelsesidealet fullt ut? Diskusjonen om hvilke sider av dannelsesbegrepet som bør vektlegges har preget filosofien og det har blitt fremsatt ulike oppfatninger blant annet om hva individet skal dannes til; gode samfunnsborgere eller autonome individ. Denne diskusjonen lar jeg ligge her.

En annen måte å kategorisere idealer på som også møter utfordringer i forhold til multidimensjonalitet er kategorisering etter verdi. Idealene kan kategoriseres i forhold til verdien (interessen) de peker mot. Aktuelle verdiområder er moral, politikk, religion, utdanning og estetikk (Rescher 1987:116). Eksempler på de ulike typene kan være den gode samaritan som et religiøst (kristent) ideal, demokrati som et politisk ideal og rettferdig fordeling som et moralsk, men kanskje også et politisk ideal. I følge Rescher (1987:116) er det umulig å gi en uttømmende oversikt over de ulike typene idealer. Årsaken er at det er "[A]s many different kinds of ideals as there are kinds of values." Dessuten kan noen av idealene plasseres i flere av grupperingene, eksempelvis bærekraftig utvikling. Er dette et moralsk ideal, politisk eller kanskje et miljømessig eller økologisk ideal? Plasseringen i forhold til verdi, vil ha samsvar med hvilke sider av for eksempel bærekraftig utvikling som vektlegges. Dette er en kategorisering som kan få betydning i forhold til om idealet anses som legitimt; hvilke interesser er det idealet fremmer? Er de beskyttelsesverdige?

### **3.2 KATEGORISERING ETTER GJENSTAND**

En annen måte å kategorisere idealer på er i forhold til gjenstandsområdet, og om det er et personlig eller sosialt (samfunnsmessig) ideal. Kategoriseringen baseres da på likhets-

betraktninger knyttet til om idealet er individ- eller samfunnssentrert. "Ideals can have as their object personal situations or traits of character as well as situations of a community or a society that one believes to be perfect" (de Ruyter 2006:3). Hovedforskjellen er litt forenklet at de personlige idealene er knyttet til personen selv og den personlige identiteten, mens de sosiale har ett kollektivt aspekt knyttet til seg (de Ruyter (2004b), van der Burg & Taekema (2004b)). Jeg skal i det følgende se nærmere på kategoriseringen samt se på en type forestillinger som er litt uklar kategoriseringsmessig fordi de har elementer fra begge kategoriene, nemlig forestillinger som enkeltindividet har i forhold til hvordan det bør opptre for eksempel for å bli en god samfunnsborger eller lignende. Er denne typen forestillinger et personlig eller et sosialt ideal?

De personlige idealene er idealer for den enkelte personen som er på mikronivå og er forestillinger om deg selv og hva du ønsker å være eller bli. De er individualiserte og underlagt et krav om at individet må ha gjort dem til sitt eget, de må være internaliserte. (se kapittel 4.1) I følge de Ruyter (2004b:6) er de personlige idealene "[E]xcellent images they [individene] have with regard to themselves, for instance being just, generous, forgiving, humble, inventing a groundbreaking technological device or becoming a good parent." Det individualiserte preget er en av hovedårsakene til at de personlige idealene ofte knyttes til identiteten. Et fellestrekk er at det dreier seg ikke om individet i samfunnet eller som medlem av en eller annen gruppe, den typen forestillinger er sosiale også kalt samfunnsmessige idealer. Men hva mer preger de personlige idealene? I følge de Ruyter og Conroy (2002) kan de personlige idealene deles inn i tre underkategorier (de Ruyter og Conroy drøfter her det de kaller "ideal identitet", men dette begrepet har et innhold som i stor grad tilsvarer de personlige idealene, derfor anvender jeg kilden her). De tre kategoriene er "[B]eing like another person, being in a certain situation or having certain character traits" (de Ruyter og Conroy 2002:512). Den første typen personlige idealene handler om å være som bestemte personer, de såkalte ikonene. Dette kan eksempelvis være barn som ønsker å bli som David Beckham eller Britney Spears. Kategori nummer to er forestillinger om situasjoner som personen ønsker å være i eksempelvis å være velutdannet, hengiven kristen, rik eller lignende. Dette kan nok sies å være en vanlig form for idealer. Den siste kategorien er knyttet opp mot personlighetstrekk som anses som ideelle og handler om hvordan individet vil være. Eksempelvis kan det å være rettferdig, en kritisk tenker eller dannet være karaktertrekk som noen og enhver vil ha. Disse underkategoriene kan for så vidt være nyttige som redskaper for å finne ulike typer idealer, men det kan spørres om denne



inndelingen er nødvendig og om ikke for eksempel kategori nummer to og tre er rimelige like, kanskje er de så like at det er en unødvendig differensiering? Underkategoriene ideell situasjon og ideelle karaktertrekk har så mye til felles at det ikke alltid er like lett å skille dem. Holder det ikke at vi strukturerer i forhold til om idealet er for oss selv eller har en samfunnsmessig side? Et eksempel på problematikken kan være relatert til å være dannet, er det å være et dannet menneske en ideell situasjon eller et karaktertrekk? Dessuten, er forestillinger om å bli som en annen person et ideal, eller er det noe annet? Idealer er "an image of excellence" som ikke kan realiseres, bør de kunne personaliseres til nevnte Beckham? Og her kommer et annet spørsmål som jeg ikke tar stilling til; er idealer og idoler det samme? Jeg vil i fortsettelsen ikke anvende disse underkategoriene, men forholde meg til den overordnede kategorien nemlig personlige idealer. Begrunnelsen for dette er at jeg oppfatter den overordnede kategoriseringen mellom personlige og sosiale idealer som tilstrekkelig finmasket. En ytterligere inndeling forvansker trolig bare tilnærmingen til de personlige idealene, og det bidrar ikke nevneverdig til å forenkle verden. Et poeng verdt å understreke i relasjon til personlige idealer er at de er ikke utelukkende basert på subjektive følelser. Selvsagt kan det faktum at jeg velger mine idealer basert på egne preferanser, gjerne følelser, gi de personlige idealene et subjektivt preg, men det som gjør dem til personlige idealer er et krav om at individet har gjort det aktuelle idealet til sitt eget og at de omhandler sider ved individet. "These ideals [de personlige idealene] are not necessarily subjective in the sense that they are derived from their own preferences or taste and open to critical reflection of themselves only" (de Ruyter 2004b:6). Det er en annen form for subjektivitet som er relevant. Det kreves ikke at idealene skal være unike eller originale på noen måte eller at jeg må ha funnet på dem selv. Det subjektive innslaget er knyttet opp mot internaliseringen, og at de er forestillinger om hvordan individet vil være, at de er individualiserte. I kapittel 4 redegjøres det nærmere om denne internaliseringsprosessen og i 3.2.1 hvilke funksjoner disse personlige idealene eventuelt har.

Den andre kategorien er de sosiale eller samfunnsmessige idealene som har et videre perspektiv enn de personlige idealene. Disse kjennetegnes av sin sosiale, det vil si samfunnsmessige dimensjon. Her handler det ikke bare om det enkelte individet, men om forestillinger i forhold til samfunnet eller noe kollektivt. At noe har en sosial dimensjon er ikke et entydig begrep, og det finnes flere oppfatninger av kategoriens innhold. De sosiale idealene er i følge de Ruyter (2004b:6): "[I]deals regarding community and society, [that] also give direction to people's lives. These ideals provide them with excellent images with

regard to how they wish to live with other people and how they believe groups of people should be organised. They give direction to people's actions and role in realising the ideal community and society, what they can do to become for instance a good citizen, a good elder." De sosiale idealene kan i følge dette deles inn i tre underkategorier. For det første forestillinger om hvordan samfunnet bør være, eksempler på denne typen idealer er deliberativt demokrati, nattvekterstaten og rettsstaten. Kategori nummer to handler om forbindelser mellom individet og samfunnet, eller mellom individene. Dette er interpersonlige idealer som solidaritet, rettferdighet og likhet. Den siste kategorien er forestillinger om individet i samfunnet, her kan det være snakk om idealer om gode samfunnsborgere, autonome individer eller lydige undersåtter. Kategoriseringen som de Ruyter anvender her er basert på en vid fortolkning av område til de sosiale idealene. Det synes som det er konsensus omkring kategori en (idealene om samfunnet) og to (forbindelser mellom individ og samfunn) i forhold til at disse er klare eksempler på sosiale (samfunnsmessige) idealer. Det er på den annen siden ikke like klart om forestillinger om individet i samfunnet er personlige eller sosiale (samfunnsmessige) idealer. Disse fremstår som grensetilfelle og må derfor vurderes separat. Det som avgjør om disse faller innenfor denne kategorien eller avskjæres mot vil være angivelsen av kategorien. Jeg vil derfor se litt nærmere på denne kategorien for å vurdere om forestillinger om individet i samfunnet bør være et sosialt (samfunnsmessig) ideal eller ikke. De Ruyter (2004b) kaller kategorien for "social ideals", og intensjonen er en kategori basert på forestillinger ikke bare om hvorledes samfunnet bør være, men også om individene som samfunnsmedlemmer. En fortolkning av sitatet ovenfor viser at også individets forestillinger om hva som er en god samfunnsborger er inkludert i sosiale idealer. Spørsmålet som er aktuelt her er; hva er det som eventuelt gjør dette til sosiale ideal og ikke personlige ideal? Disse forestillingene har karaktertrekk som har likhetstrekk med både personlige og sosiale idealer. Vil det ikke være slik at denne typen forestilling vil være internalisert av individet, og i stor grad er individualisert? Dette taler for at de er personlige idealer. Det som taler for at det likevel er et sosialt ideal kan være perspektivet som forestillingen støtter seg på, forbindelseslinjen som eventuelt finnes mellom idealer om samfunnet og relasjonen mellom individet og samfunnet. Dessuten må vel sosiale idealer kunne internaliseres av individet og fremdeles være sosiale idealer? Også sosiale idealer må vel internaliseres for å ha betydning? Utfordringen her er å finne ut hvilke kriterier som bør legges til grunn i denne kategoriseringen. Hvilken likhetsbetraktning er den avgjørende? Kanskje er det avgjørende en vurdering av hensikten med idealet; er det et

ønske om å endre personen eller et ønske om et bedre samfunn? Vil ikke forestillinger om individet i samfunnet ta sikte på å skape et "bedre" samfunn; individet vil ikke nødvendigvis internalisere denne typen idealer for egen utviklings skyld? En slik formålsstyrt vurdering kan tale for at kategoriseringsspørsmålet må avgjøres konkret for det enkelte idealet på bakgrunn av hva som er dette idealets funksjon. Er formålet å endre individet for å endre samfunnet, eller å endre individet for dets egen skyld? Hva taler gode grunner for?

En annen årsak til uklarheten omkring kategorien er at terminologien i forhold til kategoriens benevnelse ikke er entydig. Denne uklarheten forplanter seg til kategoriens grenser, og gjør dem ytterligere flytende og reduserer forutsigbarheten. Ulike begreper som brukes om kategorien kan ha ulikt innhold, hvilket skaper usikkerhet. De Ruyter kan brukes som et eksempel på inkonsekvent terminologi. Hun anvender som nevnt ovenfor benevnelsen "social ideal" i (2004b), denne har hun endret til "societal ideals" i de Ruyter (2006). Hva kan være årsaken til denne endringen i benevnelse? Innebærer dette en realitetsendring eller er "social" og "societal" idealer det samme? Er det slik at forestillingene som faller inn under sosiale idealer er sammenfallende med de som faller inn under kategorien "societal ideals"? En umiddelbar innvending mot at begrepene har samme virkeområde kan være av rent praktisk karakter; hvorfor skulle de Ruyter endre begrepsbruken med mindre det ikke innbar en endret oppfatning? Innholdet i de to begrepene må følgelig avklares, for dernest å avgjøre hvilken benevnelse som er den mest hensiktsmessige å anvende. En konsekvent begrepsbruk er viktig når begrepene skal operasjonaliseres. Spørsmålet er hva er årsaken til endringen? En fortolkning i samsvar med alminnelig språkbruk gir liten klarhet i om det er noen forskjell mellom de to begrepene. Det engelske begrep "societal" tilsvarer det norsk begrepet samfunnsmessig, men er det noe annet enn sosialt? Inneholder ikke begge en kollektiv dimensjon? Hva betyr det at noe er samfunnsmessig? Det kan synes som om en eventuell omfortolkning har skjedd i forhold til nettopp de ovennevnte forestillingene om individet som samfunnsborger og hvorvidt det er innenfor eller utenfor kategorien. De Ruyter (2006) sin anvendelse av begrepet "societal ideal" og den eventuelle kontrasteringen hun gjør i forhold til de personlige idealene, må derfor undersøkes nærmere. Hvor går grensen for hva begrepet omfatter? "[I]deals can have as their object personal situations or traits of character as well as situations of a community or society that one believes to be perfect. For those ideals about society or collective ideals, I will use the term 'utopia'" (de Ruyter 2006:3). Utfra dette synes det som de samfunnsmessige idealene kun omhandler forestillinger vedrørende samfunnet og det

kollektive, og at idealer som dreier seg om hvordan mennesker skal opptre for eksempel for å være gode borgere er personlige idealer. Dette synet foresterkes ved at de Ruyter sier hun vil bruke "utopia" som et begrep på de samfunnsmessige og kollektive idealene. (Jeg velger i det følgende å bruke "utopia" og ikke utopi når jeg behandler denne forestillingen) "Utopia" er jfr. de Ruyter (2006:2) "amongst others, defined as a place, state, or condition ideally perfect in respect of politics, laws, customs, and conditions and as "an impossibly ideal scheme, especially for social improvement". "Utopia" er her en forestilling om hvordan samfunnet bør være, og ikke individene og deres oppfatninger av hva som er "an image of excellence" i forhold til å være en god borger, etc. Denne fortolkningen av "utopia" støttes også av andre kilder som Oxford Advanced Learner's Dictionary som hevder at "utopia" er "[A]n imaginary place or state in which everything is perfect" og Levitas (2003:3) hevder at "[U]topias, then, are blueprints of the good (or even perfect) society, imagined elsewhere and intended as prescriptions for the near future." "Utopia" er bare oppfatninger av hvordan det ideelle samfunnet vil være, ikke individene. Når de Ruyter langt på vei setter likhetstegn mellom "utopia" og "societal ideals" innebærer det en innskrenkning sammenlignet med det opprinnelige begrepet. Overgangen fra sosiale idealer til "societal ideal" er en innsnevring, men det sies ikke noe om årsaken til dette. Dermed blir spørsmålet om det kan sies å foreligge gode grunner for denne innskrenkningen av kategorien sosiale idealer? Dette kan jeg ikke se at de Ruyter viser og velger dermed å forholde meg til det opprinnelige begrepet sosiale idealer som også er i samsvar med terminologien i van der Burg og Taekema (2004b) Et spørsmål i forlengelsen av de Ruyter (2006) og den ovennevnte begrepsbruken er forholdet mellom sosiale idealer og "utopia". Er "utopia" og sosiale idealer det samme? Jeg anser begrepet sosiale idealer for å være et mer omfattende begrep enn "societal ideals" og at "societal ideals" i sin helhet er dekket av sosiale idealer. Videre anser jeg kategorien sosiale idealer for ikke bare å omfatte idealer om samfunnet, men også å inkludere forestillinger om individet i samfunnet. Kategorien sosiale idealer begrenses derfor ikke til utopier, men omfatter også andre samfunnsmessige forestillinger. Det neste spørsmålet er hva er relasjonen mellom "utopia" og "societal ideals"; er dette samme fenomenet eller er for eksempel "utopia" en underkategori av "societal ideals"? De Ruyter (2006) påpeker at det kan spørres om det finnes en forskjell mellom det hun kaller "societal ideals" og "utopia", men avviser at det er en reell forskjell mellom dem. Bare fordi "utopia" har en klar definisjon og "societal ideals" i større grad er et vagt begrep medfører dette ikke at det er snakk om to ulike fenomener. De Ruyter hevder videre at hun ikke finner evidens som

---

understøtter påstander om at det er forskjeller i meningsinnholdet til de to begrepene. Hun konstaterer kjapt at distinksjonen ikke eksisterer og ”sånn er det bare”. ”[I]t may be suggested that there is a distinction between societal ideals and a utopia, because ‘utopia’ has a definition surplus: a utopia is a coherent, detailed and complete description of an ideal society, i.e. a blueprint, whereas a societal ideals (sic.) are vague in character. I do not agree with this distinction. I see no reasons inherent in the terms to justify this difference” (de Ruyter 2006:3). Her kan det stilles spørsmål ved argumentasjonen og i hvilken grad de Ruyter faktisk har underbygget sitt standpunkt. Dette kan vel sies å være en mangelfull grunngeving i forhold til denne begrepsavklaringen. De Ruyter påpeker selv at ”utopia” i en del filosofisk litteratur (Platon, Marx, Thomas More) har blitt brukt for å angi detaljerte beskrivelser av ideal samfunn. Denne bruken kunne tilsi at ”utopia” er en gitt type idealer og har et snevrere bruksområde enn sosiale idealer, men dette tillegger hun ikke vekt. Årsaken til denne slutningen utdyper hun ikke. På basis av dette kan det spørres om de Ruyters begrepsforståelse er legitim, hvorfor er ikke utopier bare en av flere typer sosiale idealer? Definisjonene som ble gitt av ”utopia” virker mer konkrete i sin formulering, og utopier fremstår ofte som et konkret ideal for samfunnet. Denne slutning er trolig holdbar selv om utopier i mange tilfeller er mer omfattende enn øvrige idealer. Ved å likestille ”utopia” med underkategorien ”societal ideals” vil dette kunne føre til en tolkning hvor en del typer sosiale idealer ekskluderes. Det kan også stilles spørsmål ved om ikke idealer som demokrati eller toleranse er overordnet et konkret ”utopia”. Vil ikke en forestilling om det perfekte samfunnet være sammensatt av en rekke mer abstrakte og overordnede idealer? Poenget er at en strukturering på grunnlag av kategorien sosiale idealer er basert på likhetsbetraktninger omkring at idealet har et sosialt formål. Oppfatningen av sosiale idealer som jeg legger til grunn er følgelig tredelt, og omfatter både idealer om hvordan samfunnet bør organiseres, relasjonen mellom individ og samfunn, og individet i samfunnet. Fellesnevneren er den kollektiv dimensjon og at de ikke bare er knyttet til individet og dets egenutvikling. Hvilken av samfunnets bestanddeler som idealet tar sikte på å foreskrive noe om og endre varierer. En utfordring som jeg vil komme nærmere inn på nedenfor er internaliseringen av sosiale idealer og krav som stilles til denne. Noe som kanskje umiddelbart kan fremstå som en utfordring knyttet opp mot sosiale idealer er den motivasjonsmessig betingelsen som ble oppstilt i kapittel 2.1.3, og hvem skal denne vurderingen knyttes opp mot; individet eller samfunnet? Kan det tenkes at det jeg fremstiller som sosiale idealer må avfeies fordi de faktisk mangler en motivasjonsmessig side eller har betingelsen et litt annet innhold for de

sosiale idealene? Fordi noen må jo ha dem som et ideal for at de nødvendige betingelsene skal være oppfylt og for at idealet skal bli noe mer enn bare en forestilling om noe fremragende som ingen strever mot? Dette er relevant i forhold til internalisering og er et spørsmål jeg kommer tilbake til i kapitel 4.

Oppsummeringsvis fremgår det at idealer kan kategoriseres i forhold til gjenstandsområdet og om de er personlige eller sosiale. Kategoriseringen er basert om idealet tar sikte på å foreskrive noe om individet eller samfunnet. Tvilstilfellet er knyttet til kategoriseringen av forestillinger om individet i samfunnet. Disse anses ofte som sosiale ideal siden de har en samfunnsmessig dimensjon, men denne generaliseringen settes til side hvis en konkret vurdering tyder på at det er et personlig ideal. Intensjonen bak en slik kategorisering er ikke å sette idealene i fastlåste båser, men å introdusere hjelpegrep for strukturering og organisering av verden. Om idealer er personlige eller sosiale har kanskje mest av alt betydning i forhold til idealers funksjon og internalisering, fordi funksjonen vil avhenge av idealets gjenstand og hvilke krav som stilles til internaliseringen av forestillingen av hvem som har idealet. Internaliseringsproblematikken kommer jeg tilbake til i kapitel 4, men først vil jeg se nærmere på hvilke funksjoner idealer kan ha i menneskers liv.

### **3.2.1 Idealers funksjon**

Essensen i idealers funksjon er å frembringe en endring enten hos individet eller gruppen. Dette gjelder både for personlige og sosiale idealer. Likhetstrekkene til de to kategoriene er så fremtredende at det er mest hensiktsmessig å behandle idealers funksjon samlet, og trekke frem ulikheter der de er signifikante. Forskjeller mellom de to kategoriene skyldes i hovedsak at gjenstandsområdene aktiviserer ulike funksjoner, noe jeg vil komme nærmere inn på nedenfor. Idealers formål er som nevnt i første rekke å bidra til en eller annen endring for eksempel i form av en samfunnsendring eller endring i individet. Drivkraften til endringene hentes i gapet mellom det eksisterende og det fremragende, i jakten på noe bedre og den iboende trangene individene har til å realisere idealene sine. "Ideals can motivate people to strive for something higher or better than they might otherwise do. [...] this does not mean that they strive for more, but for better. Ideals can stimulate people to strive for a better life, a better society" (de Ruyter 2004b:6). Endringen muliggjøres også av idealenes kobling til verdier og den motivasjonsmessige betingelsen i kapitel 2.1.2. Rescher hevder at

det er nettopp denne pådrivereregenskapen som gjør idealene viktige, og presiserer at endringen er til noe bedre. "Their crucial role lies in their capacity to help make the world a better place" (Rescher 1993:133). I følge dette handler idealer ikke bare om en endring, men om en endring til noe bedre. Dette er også i samsvar med de Ruyters oppfatning ovenfor, og det fremstår konsensus om at idealers formål er å gjøre noe bedre, og dermed må funksjonen(e) som idealers har i menneskers liv bidra til dette. Spørsmålet er bare hvordan kan mer eller mindre virkelighetsfjerne fantasier bidra til å gjøre samfunnet eller individet bedre? Den første og kanskje viktigste funksjonen til idealer er å være et navigasjonsredskap (Rescher 1987, de Ruyter 2003, 2004b, 2006, Frankfurt 1999), dette gjelder både for personlige og sosiale idealer. "They [ideals] are 'navigation aids' as it were- thought constructions that we superimpose on the messy realities of this world to help us find our way about" (Rescher 1987:119). Funksjonen som navigasjonsredskap innebærer at idealer kan være ledestjerner som lyser opp og viser veien som bør tas. Navigasjonspunktet kan brukes på ulike måter, blant annet kan det anvendes når jeg er i tvil om mine valg er riktig og hvilken avgjørelse som er best? Idealene kan vise vei i en uoversiktlig verden ved å stake ut kursen jeg bør gå. De Ruyter (2004b:6) fremholder at "Ideals functioning as regulative principles provide people with signposts for their action as well as the principles and rules that govern action. Ideals give direction to people's lives (see Rescher 1987); they are ultimate goals and values that people want to realise and therefore give people aims and reasons." Denne funksjonen aktualiseres først og fremst ved usikkerhet vedrørende hva som kan og bør gjøres. Uten idealer som navigasjonsredskap kan det i tilfeller med særlig høy grad av usikkerhet være at resultatet er handlinger som virker fornuftige der og da, men som i det lange løp er uforenelige med hva individet ønsker å være. Idealene kan rettleder individet i forhold til om noe er riktig kurs eller valg. Idealenes natur muliggjør at de kan være uoppnåelige referansepunkt som skaper helhet i individets liv og gjøre handlinger meningsfylte, bildet av det fremragende kan gi orden i individets prioriteringer. I forhold til å bruke idealer som navigasjonsredskap er det få forskjeller på personlige og sosiale idealer. Det kan også spørres om ikke funksjonen som navigasjonspunkt og ledestjerne er idealenes overordnede funksjon. Mange av de øvrige funksjonene vil ha sitt utspring i at idealet er et bilde av noe fantastisk som det navigeres etter. Spørsmålet i det følgende er hvordan navigasjonspunktet kan brukes for å skape endring?

Rescher trekker frem flere funksjoner et ideal kan ha, og disse har sammenheng med idealet som navigasjonspunkt og dermed som styringsredskap. Nytteverdien til idealer ligger på

flere plan i følge Rescher (1987:119) "The utility of an ideal lies in its capacity to guide evaluation and to direct action in productive ways. [...] By providing such bases of judgement, ideals serve to orient and structure our actions and give meaning and significance to our endeavors. They are guiding beacons across the landscape of life- distant, even unreachable points of reference that help us find our way." Det første som fremgår her er at idealene kan styre handlinger direkte eller påvirke hvordan noen handler. Et individ som har likeverdighet som sitt ideal (ledestjerne) må ta gitte valg for å leve opp til idealet sitt, og handlinger som strider mot idealet vil ikke være akseptable. Det samme gjelder offentlige instanser som anvender idealer som ledestjerner, enten for å regulere virksomhetens aktivitet, eller for å normere atferden til samfunnsborgere. Normeringen av atferd kan ha flere utslag; det kan være snakk om en helhetlig forming av borgerne, men også en mer fragmentert bruk av idealene. Idealene kan for det første brukes av myndighetene til å skape aksept for lover, eller andre samfunnsmessige endringer. Særlig hvis loven eller endringen er omstridt er det viktig å sørge for at borgerne ikke motarbeider den. I slike sammenhenger kan idealene forklare hvorfor endringen er gunstig ved å vise til de bakenforliggende idealene og hensynene. En økning i skatter og avgifter er i utgangspunktet noe mange nok er skeptiske til, men ved å henvise til idealer som solidaritet og sosial utjevning kan det være at flere støtter tiltaket. Kanskje kan enighet på idealplanet skape forståelse for at gitte tiltak er nødvendige for å fremme idealet? Idealet styrer da individenes aksept og blir et redskap for myndighetene for å skape aksept og styre borgerne. Både Rescher og de Ruyter trekker frem denne funksjonen. "ideals can provide inspiration to follow rules and adhere to norms of society or communities, because they illuminate that lies behind the rules, they show the spirit of the rules and norms (see also Rescher 1987;121 [feil i referansen og Rescher er her feiltolket?])" (de Ruyter 2006:5). Idealers blir på denne måten et politisk styringsredskap som brukes bevist for å implementere samfunnsmessige endringer, forhåpentligvis gir det et mer helhetlig og bedre samfunn. Men det kan spørres om denne bruken av idealer er tvilsom siden idealene i realiteten anvendes som et politisk virkemiddel, nesten som et pressmiddel mot "ulydige" borgere? Hvem vil vel handle i strid med idealer om solidaritet og rettferdig fordeling? Kan det være at idealer på denne måten bidrar til manipulasjon og ensretting? Idealers brukes ikke bare for å få aksept for mindre endringer, men kan også brukes i relasjon til mer omfattende endringer. Ved å presentere bilder av den ideelle borgeren, det perfekte samfunnet etc kan myndighetene forme borgerne sine. Idealers kan brukes som et ledd i "borgeroppdragelsen". Ved å henvise til idealers som har sammenheng med individenes



behov for tilhørighet, og kollektiv identitet kan muligens idealene brukes for å gjøre borgerne lojale og muligens underdanige. Et eksempel på denne bruken av idealer kan kanskje finnes i Norge i forbindelse med både 1814 og 1905 og bruken av nasjonalromantiske symboler. Ble nasjonalromantiske eventuelt nasjonalistiske idealer brukt for å fremprovosere en unionsoppløsning? Ved å få individene til å tilslutte seg en gruppe og føle tilhørighet er det mulig å få dem til å anerkjenne idealer de ellers ikke ville akseptert? Er det eksempelvis denne kollektiviteten som brukes i ekstremistiske grupperinger, av nasjonalstater etc? Men det kan spørres om idealer har denne funksjonen i dagens samfunn. Samfunnet er i dag i stor grad fragmentert, og det påpekes ofte at nasjonalstatene står for fall; finnes det noe slikt som en kollektiv identitet i dag, og hvilket kollektiv er det da snakk om? Jeg lar spørsmålet bli stående ubesvart her, men henviser til at det nok bør vurderes lojalitet til hvilket fellesskap. Videre må også denne bruken av idealer for å normere borgernes atferd vurderes i forhold til om den strider mot eventuelle begrensninger for hvordan det er akseptabelt å anvende idealer.

Den neste funksjonen som har nær sammenheng med idealer som navigeringspunkt er at idealer kan brukes i forbindelse med evaluering. Idealene kan evaluere individets egne så vel som andres handlinger. “[W]e frequently should, generally can, and sometimes actually do design our own courses of action and evaluate those of others by using ideals as a reference standard” (Rescher 1987:119-120). Det som vurderes kan være sider ved samfunnet, våre handlinger, mellommenneskelige relasjoner eller andre kollektive fenomen. De Ruyter mener individene kan bruke idealene til eksempelvis å avgjøre hva som kreves av den ideelle borgere “[I]deals present people with the best image possible that they can use to evaluate principles, rules and practices. The image of for instance the ideal citizen or ideal friend assists people in evaluating what they should do, change or continue to do in order to achieve the ideal” (de Ruyter 2006:4). Når idealene fungerer som standard for evaluering kan den brukes til å styre utvikling eller korrigere atferd. Et eksempel på idealbasert evaluering er knyttet til diskusjonen omkring Frelsesarmeens holdning til homofili, og om denne i samsvar med våre idealer eller ikke. Denne debatt raste i media i desember 2005 i forbindelse med julekonsertene og avskjedigelsen av en homofilt samboende offiser. Hvis ”vi” ønsker et samfunn som preges av toleranse og likeverdighet kan en slik praksis forsvares eller er det i strid med en idealisert oppfatning? Et eksempel i forhold til personlige idealer kan være idealet om å være en hengiven kristen. Hvis dette er et ideal for meg kan det brukes for å vurdere om praksisen eller handlingene mine er i samsvar med det idealet

innebærer for meg, eksempelvis nestekjærlighet og toleranse. Idealene får da en grensesettende funksjon. Individet eller gruppen ønsker og handle i samsvar med idealet, og gitte handlinger er da utelukket. Men å bruke idealer som evalueringsredskap innebærer også noen utfordringer, blant annet hvilke idealer skal det evalueres etter? Hvem bestemmer hvilke idealer som er gjeldende, hvilket fellesskap er det snakk om? Kan mindre grupper som eksempelvis Frelsesarmeen nektes å ha andre idealer enn storsamfunnet, og på hvilket grunnlag kan andres idealer avfeies som ”dårligere” enn mine? Et spørsmål som dukker opp i forlengelsen av dette er hvordan avgjøre hvilke idealer som er legitime, og hvordan forholde seg til motstridende idealer. Forrangsspørsmålet er et vanskelig spørsmål som krever en separat analyse, denne går jeg ikke nærmere inn på her.

En mer omdiskutert funksjon er om idealer kan og bør fungere som virkelighetsflukt. Idealene representerer for mange en drømmeverden som kan bidra til at virkeligheten glemmes eller fortrenses. Mennesker har fantasiverdener, men bør dette være en av funksjonene til idealer? ”[T]hey function as day dreams, or more negatively as escapist tools (see Edel 1945:567). Although it is undeniably true that ideals [...] function in this way and could have a function for people providing this dream world, I do not believe that this reason should be amongst the reasons why ideals [...] are important for people” (de Ruyter 2006:5). Men hvorfor er det omdiskutert om idealer bør fungere som dagdrømmer og om dette er noe som gjør idealer viktige for mennesker? Dagdrømfunksjonen kan ha positive virkninger. Idealene kan eksempelvis gi undertrykte menneskegrupper håp, og vilje til å kjempe. Et eksempel er Martin Luther King Jr. og hans ”I have a dream” –tale fra 1963. Forestillingen om en bedre verden ble skissert for å skape håp og mane til innsats blant de fargede som ble undertrykket. Denne forestillingen om at en dag skulle fargede og hvite være likeverdige ble brukt for å gi håp i rasekampen. Men det kan også rettes innvendinger mot denne bruken av sosiale idealer, og hvorvidt det er heldig at idealene fungerer som en virkelighetsflukt. “[I]deals and utopia can provide compensation. In this case they function as day dreams, or more negatively as escapist tools” (de Ruyter 2006:5). Gir de et urealistisk bilde som er for langt fra hvordan ting noensinne kommer til å bli? Er det ikke en fare for at de blir en sovepute eller en urealistisk fantasiverden som har negative konsekvenser? Dette er et poeng som påpekes av de Ruyter og Conroy (2002:509) uten å si noe videre om betydningen av det. ”Ideals offer images of some kind of ‘good society’, which, precisely because of the impossibility of its achievement, draws the individual actor into a world of fantasy and make-believe.” Men de Ruyter (2006:5) utdyper standpunktet og hevder at et av problemene

ved å bruke idealene som dagdrømmer er at de reduserer evnen til kritisk tenkning. Hvis idealene reduserer evnen til kritisk tenkning kan de ha en negativ effekt. Idealene bidrar da ikke til forbedring, men til stagnasjon fordi innehaveren er tilfreds med fantasiverdenen. “The function of ideals or utopias as day dreams has in my view the opposite effect. [av “human flourishing”] Instead of stirring people to be critical about themselves and their surroundings to discover if and where there is a need for change or development, they dim people’s view. If ideals or utopias function in this way, I agree with Marx that they are opium of the people. I tend to interpret the function of providing day dreams negatively” (de Ruyter 2006:5). Selv om denne funksjonen ikke er ønskelig i de Ruyters øyne hindrer det ikke dette i å være en av idealenes funksjoner empirisk sett. Dessuten kan også virkelighetsflukten ha en positiv og kanskje til og med nødvendig funksjon i menneskers liv. Et annet poeng er hvor går grensen mellom idealer som fungerer som konstruktive navigasjonsredskap og ledestjerner og de som er destruktive dagdrømmer eller virkelighetsflukt? Når blir idealet en destruktiv dagdrøm? Er ikke alle idealer ikke-realiserbare forestillinger? Hvem avgjør hva som er konstruktivt for individet eller samfunnet? Trolig må dette avgjøres ved en konkret vurdering av hvert enkelttilfelle hvor det ikke bare ses på idealet, men også konteksten.

De sosiale idealene har også noen særfunksjoner. De kan brukes som redskap i den offentlige debatten om samfunnsutviklingen. Siden idealene er på metanivå kan de gi en felles referanseramme for mennesker som i utgangspunktet er dypt uenige i enkelt saker, eksempelvis politikere. “Ideals may sometimes provide a common frame of reference, a common starting point in a discussion or a pluralistic practice” (van der Burg og Taekema 2004b:28). En diskusjon på idealplanet kan bidra at politisk konsensus blir tydeligere. Det kan eksempelvis fremgå at politisk motstandere deler oppfatninger omkring eksempelvis demokrati eller toleranse. “[I]deals may promote debate and open discussion. They stimulate discussion, whether in legal context, the political institutions or the public at large, both about what is wrong and how it can be improved. Thus they offer not only cognitive resources for criticism and guidance, but also actually stimulate social mechanisms of discussion that may lead to practical change, in law, in public policies or in everyday life” (van der Burg og Taekema 2004b:27). Imidlertid kan idealene også ha motsatt virkning, de kan også tydeliggjøre uenighet og ulik vektig av hva som er både riktig og viktig. “[B]ut they may also be strongly divisive, for example, if one focuses on the ideal of equality and the other on freedom” (van der Burg og Taekema 2004b:28). Uansett vil idealer muliggjøre

en diskusjon hevet over de enkelte tiltakene som gjør det mulig å se lange linjer, og kanskje til og med helheten. Et eksempel kan være i forhold til skolepolitiske idealer, er idealet enhetsskolen eller er et liberalt alternativ best? Sosiale idealer kan videre vise at regler eller praksis er foreldet eller ikke samsvarer med rådende oppfatning om hva som er "imagined excellence". Idealet viser at noe i det bestående samfunnet er urimelig, foreldet eller i mest ytterliggående tilfelle moralsk uakseptabelt. Ved å vise at samfunnet bør være organisert annerledes kan endringer tvinges frem gjennom ulike kanaler. Samfunnskritikk kan fremmes av eksempelvis den politiske opposisjonen eller grupperinger som Fremtiden i våre hender, ATTAC, Bellona eller Utdanningsforbundet. Idealene kan for eksempel vise at regler ikke er ønskelige, enten det dreier seg om på permanent basis eller i særtilfeller, iblant veier andre hensyn tyngre. "To stick with rules and reasons always and everywhere is inhumane. Their operation must function in a setting where there is some room for appeal "beyond the rules"- be it from commiseration, sympathy, kindness, or whatever- to some tempering influence from an idealized vision of life. It is, after all, this sort of guiding vision that provides the rules in the first place" (Rescher 1987:122). Noe kan fremstå som inhumant i dette konkrete tilfelle, men i andre tilfeller vil være greit. Idealet kan da være med å avgjøre utfallet. Men det finnes betenkeligheter ved å la idealet bidra til endringer. Når kan individene påberope at en lov er i uoverensstemmelse med hvordan samfunnet bør være, og at loven bør tilsidesettes? Kan jeg hevde at loven kolliderer med idealet mitt, og at det gir tilstrekkelig hjemmel til å ikke respektere samfunnets lover? Dette er en ytterliggående fortolkning, og kan kanskje brukes som et forsøk på å legitimere eksempelvis sivil ulydighet. Har Bellona rett til å lenke seg fast til fabrikkpiper under henvisning til at deres ideal legitimerer det? Kan mindretallet med idealet som hjemmel og unnlate å følge majoritetens lover? Kan lovbrudd rettferdiggjøres på dette grunnlaget? Spørsmålet er vanskelig, og sier også noe om vektingen mellom rettsregler og idealer, hvilke har forrang ved kollisjon? Jeg reiser her spørsmålet, men utdyper det ikke. Det vil bli en avveining mellom jussen og filosofien.

Den foreløpige vurderingen av idealers funksjon har vært knyttet opp mot spesifikke funksjoner idealer kan ha, og nå sist særlig sosiale idealer. Et ideal kan som nevnt blant annet fungere som ledestjerne, standard for evaluering, dagdrømmer og motiverer oss. Denne tilnærmingen til idealers funksjon kan sies å være en minsteløsning og er fragmentarisk i sin tilnærming. Spørsmålet her er knyttet til de personlige idealene og deres forhold til individets identitet. Er det et samspill, eventuelt et avhengighetsforhold mellom idealer og identiteten? Er det idealene som fikserer identiteten og avgjør hvem du er? Hvilke

konsekvenser får det at jeg internaliserer et ideal? Vil disse ha betydning for identiteten siden idealene har sammenheng med verdier og i stor grad motiverer og skaper endringer? Er det mulig å ha et bilde av hvordan du vil være uten at dette er med og konstruerer identiteten din? Dette er muligens mer kontroversielle spørsmål enn de forriggående. Frankfurt (1999) er tilhenger av at idealer har en viktig funksjon for individets identitet. "Now an ideal is a limit. A person's ideals are concerns that he cannot bring himself to betray. [...] for a person without ideals, there are no volitional laws that he has bound himself to respect and to which he unconditionally submits. He has no inviolable boundaries. Thus he is amorphous, with no fixed identity or shape" (Frankfurt 1999:114). Idealene tjener som grenser for vår atferd og blir dermed fikseringspunkter for personligheten. Frankfurt ser ut til å mene at uten fikseringspunktene som idealene skaper vil personens handlinger bli vilkårlige. "[I]f someone has no ideals there is nothing he cannot bring himself to do. Moreover, since nothing is necessary to him, there is nothing that he can be said essentially to be. [...] this means that he lacks a personal essence, which would compromise the necessary conditions for his identity" (Frankfurt 1999:114- 115). Frankfurt mener på dette grunnlaget at idealene er avgjørende for identiteten og er den personlige essensen til et individ mest fordi de fungerer som et fikseringspunkt som også gir grenser. Det kan utfra dette se ut som om idealene er en viktig forutsetning for en persons identitet. Dette fremgår av at Frankfurt hevder at en person uten idealer er uten noen fiksert identitet eller form. Imidlertid kan vi spørre om det bare er idealer som har denne rollen i forhold til individers identitet. Kan det tenkes at også andre normative størrelser har en sentral rolle i forhold til konstitueringen av identiteten vår? Van der Burg og Taekema (2004b) er enige i at idealer er viktig for den personlige integriteten og identiteten. "The pursuit of ideals often is part of the identity and may provide them with a purpose in life and, especially if the expectations are realistic and hence frustration for not completely reaching the ideals is limited, may contribute to a happy and good life" (van der Burg og Taekema 2004b:18- 19). Men de har et noe mer nyansert syn, idealer er ikke det eneste som har betydning. "[C]ommitment to personal ideals are not unique in this respect. We have similar commitment to our family and friends, to our country or ethnic groups, to our religious or political beliefs- each of these commitments may be constitutive of, or central to, our identity" (Van der Burg og Taekema 2004a:97). Idealer kan altså sies å ha en viss betydning for identiteten vår, det er det tilsynelatende enighet om. Dette kan begrunnes med at idealer har sammenheng med det individet tillegger verdi og det er bare forestillinger som individet tillegger verdi som blir

internalisert (se kapitel 4). Videre bør også understrekes at så vel personlige som sosiale idealer kan ha en innvirkning på identiteten, blant annet vil også forestillinger om individet som samfunnsborger vil ha betydning. I forhold til spørsmålet om hvor stor betydning idealer har for konstruering av identiteten, er det neppe mulig å gi et svar. Dette må nok vurderes fra individ til individ, men som et utgangspunkt kan det nok hevdes at idealer ikke er det eneste som former identiteten. I dette tilfelle velger jeg å konstatere at idealer har en betydning for identiteten, men hva identiteten består av og idealers betydning lar jeg ligge her. Kanskje er dette mer en problemstilling for psykologien enn for filosofien? Svar som gis har også sammenheng med hvilken psykologisk tradisjon svaret gis av. Jeg går derfor ikke nærmere inn på hvordan og hvor mye idealene spiller inn på identiteten, men velger og konkludere i samsvar med de mer spesifikke funksjonene idealer kan ha at idealer kan derfor fungere som som navigasjonsredskap, vurderingsstandard, motivasjonsfaktor og ”drømmescenario”. Alt dette er funksjoner som gjør at idealer fører til endring. De fleste av funksjonene som ble trukket frem her vil kunne ha både positive og negative konsekvenser. Det vil derfor være viktig i relasjon til legitimeringen av idealer at det ses på hvordan idealer kan tenkes å fungere, og noen ganger nesten fungerer ”for godt” som gjør idealene til en konstruksjon som kan misbrukes. Denne utfordringen kommer jeg tilbake til senere i kapitel 5-8.

### **3.3 KATEGORISERING ETTER MORALEN**

Idealene spenner fra de utelukkende personlige som å bli like god i fotball som Beckham til sosiale idealer som fred på jorden eller demokrati. Idealene kan også kategoriseres i forhold til verdimeslige interesser. Den neste inndeling jeg skal ta for meg går på tvers av begge de to skisserte prinsippene for kategorisering, nemlig kategorisering etter moralen. Det kan spørres om ikke de fleste idealer har et forhold til moralen, og det gjelder både personlige og sosiale idealer. De Ruyter (2003:476) er enig i denne kategoriseringen og hevder at det finnes moralske, ikke-moralske og umoralske idealer. Jeg vil her se nærmere på hva som kjennetegner henholdsvis moralske og ikke- moralske, og dernest umoralske idealer. Det første som skal gjøres er å trekke opp grensen mellom de moralske og ikke- moralske idealene. Er den ”commonsensiske” oppfatningen at ikke-moralske idealer i prinsippet ikke kan være umoralske holdbar eller ikke? Dernest vil jeg se på hva som avgjør om noe kategoriseres som et umoralsk ideal.

### 3.3.1 *Moralsk – ikke moralsk*

Den første dikotomien som skal vurderes er forholdet mellom moralske og ikke-moralske idealer. Før jeg ser nærmere på eventuelle forskjeller på disse to er det relevant å spørre om det finnes noe slikt som ikke-moralske idealer eller om det er en selvmotsigelse? En av årsakene til dette spørsmålet er knyttet opp mot at idealer må ha tilknytning til en verdi, og en slutning om at alle verdier er moralske verdier? Dette er en ikke holdbar slutning. Mange verdier har riktignok sammenheng med moral, men det er ingen nødvendig betingelse. Essensen i verdibegrepet er at noe tillegges verdi, men verdien må ikke være moralsk. For at noe skal være moralsk ideal må det ha sammenheng med moralens sfære, og det er derfor nødvendig å se nærmere på etikk og moralområdet. Etikk regnes i følge Pojmann (1990:2) som den systematiske og overordnede tilnærmingen til rett og galt, godt og ondt.

'Ethics' (or moral philosophy, as it is sometimes called), will be used to designate the systematic endeavor to understand moral concepts and justify moral principles and theories. It undertakes to analyze such concepts as 'right', 'wrong', 'permissible', 'ought', 'good', and 'evil' in their moral context. Ethics seeks to establish principles of right behaviour that may serve as action guides for individuals and groups. It investigates which values and virtues are paramount to the worthwhile life or society.

Moral er mer et praksisorientert begrep. "I shall follow the custom of using 'morality' to refer to the principles or rules of conduct that govern a society or that ought to govern a society. That is 'morality' refers to the principles of conduct of both actual morality [...] and of ideal morality (the best justified or true moral system)" (Pojmann 1990:2). Moralen styrer de ulike samfunnene. Enda en presisering av moralens område gis av Johansen og Vetlesen som sier at moral er "[D]e oppfatninger av rett og galt, godt og ondt som finnes i et samfunn, hos en gruppe eller en person. [...] også holdninger og handlinger" (Johansen og Vetlesen 2000:108). Moralske idealer vil da bli idealer som har sammenheng med rett og galt i et samfunn, de berører moralens sfære. I følge van der Burg kan både personlige og sosiale idealer være moralske idealer, men særlig i forhold til personlige idealer må det vurderes om idealet er utelukkende egosentrerte eller om det også har konsekvenser for andre, og hva som er rett og galt. "[M]oral ideals may be personal in the first sense [ideal for a person], but not in the other sense [only self- regarding]. They have a social, other- regarding dimension, because morality has such a dimension. [...] a personal ideal such as courage transcends narrow self- interest: it implies overcoming one's fears for a common cause." (van der Burg og Taekema 2004a:93). Det må derfor i vurderingen av om et ideal er moralsk eller ikke ses

på om forestillingen ikke bare er knyttet til individet selv, men har en samfunnsmessig og moralsk dimensjon. Eksempler på moralske idealer kan være ærlighet, rettferdig fordeling, fred på jorden, likhet, respekt for andre etc. I vurderingen av om noe er et moralsk ideal er det ikke nødvendig å se på hvilke moralske prinsipper som idealer har en betydning for, det er et annet spørsmål. Vurderingen av om idealet strider mot moralske prinsipper vil være aktuell når det skal vurderes om idealene er legitime, for denne vurderingen se kapitlene 5-8. Foreløpig er det inndelingen som er relevant. Et ikke- moralsk ideal er på den annen side et ideal som ikke hører hjemme innenfor moralens sfære, det vil si forestillinger som ikke har sammenheng med vurderinger av hva som er rett og galt. Anvendelsesområdet forstås gjennom en fortolkning av moralens grenser, idealer som ikke faller innenfor moralens område er ikke- moralske idealer. Et ikke- moralsk ideal kan på dette grunnlaget tolkes som det som ikke har sammenheng med forestillinger om hva som er rett og galt, godt eller ondt i et samfunn. Disse trenger heller ikke ha et forhold til andre mennesker, men kan være fullstendig selvsentrerte og handle om personlig nytelse jfr van der Burg og Taekema (2004a:93) sitert ovenfor. Eksempler på ikke- moralske idealer er i følge de Ruyter (2003:477) blant annet "[N]on- moral ideals, such as being beautiful or being an excellent athlete or distinguished academic". Et annet eksempel er det vestlige kroppsidealet, dette inneholder en forestilling om hvordan den perfekte mann eller kvinne bør se ut; vekt, utseende, proporsjoner etc er viktige parametere i streben mot det som er "excellent". Dette inneholder en ikke-realiserbar forestilling om noe som er fremragende, og får mennesker til å streve mot det fullkomne. Men hvem kan noensinne se slik ut og selv innse at de har oppnådd det perfekte? Det er derfor et "ekte" ideal og ikke eksempelvis et mål. Årsaken til at det ikke er et moralsk ideal er at det ikke er innenfor moralens sfære, det har ikke sammenheng med oppfatninger av rett og galt i samfunnet. I tillegg kan det vel betraktes som et "egosentrert" ideal, det handler bare om personen selv og hva vedkommende gjør med egen kropp. Ergo har det ikke moralske konsekvenser. Det finnes også andre ikke-moralske idealer for eksempel kan det diskuteres om en rekke estetiske idealer er ikke-moralske. Det finnes noen utfordringer knyttet til denne kategoriseringen, for det første kan grensen i noen tilfeller være vanskelig å trekke. Er for eksemplet idealet om å være lykkelig et moralsk eller ikke- moralsk ideal? Må mine betraktninger om lykke ha sammenheng med moralen, men det kan? Lykke er et vagt begrep som kan operasjonaliseres ulikt, den konkrete fortolkningen vil være avgjørende. Dernest er kategoriene moralsk og ikke- moralsk vage, slik at det finnes ingen fiksert grense, det avgjørende blir om gode



grunner taler for at det er mest likt et moralsk eller ikke-moralsk ideal. Men hvilke betydning har det om idealer er moralsk eller ikke-moralsk? For det første skal ikke-moralske idealer som overordnet forestilling ikke vurderes etter moralske prinsipper siden de ikke hører hjemme innenfor dette området, men det finnes en modifikasjon her som jeg kommer tilbake til nedenfor i forhold til forfølgelsen av ikke-moralske idealer. Både moralske og ikke-moralske kan ha innvirkning på menneskers liv, det er ingen forskjell på kategoriene i så måte.”[N]on-moral ideals, like moral ideals, can have the function of stimulating and inspiring children to try to achieve something beyond the immediate possibilities that present themselves” (de Ruyter 2003:478). Det neste spørsmålet er om ikke-moralske idealer er ”mindreverdige” sammenlignet med moralske, særlig i skolen? Bør ikke-moralske idealer i mindre grad ha en funksjon i våre liv? Det ser ut som om de Ruyter og Conroy fremmer en slik holdning i forhold til hvilke idealer lærere bør formidle til sine elever. ”our claim in respect of the ideal images that teachers should or may offer to children is that they have to be positive, constructive and morally good” (de Ruyter og Conroy 2002:517). Men er dette en påstand som er legitim? Hva slags evidens kan føres for at moralske idealene er ”viktigere” enn ikke-moralske? En ting er at det er viktig at barn lærer hva som er rett og galt, men ikke-moralske idealer må også kunne være viktige i individets liv? Dessuten er det ikke bare moralske idealene som har empiriske konsekvenser, også ikke-moralske idealer spiller inn her. Og for skolens del: bør det også vurderes hvilke idealer som i størst grad har empiriske konsekvenser for individet? Selv om skolen i stor grad formidler moralske idealer, hva med alle de ikke-moralske idealene som barn påvirkes i retning av så vel eksplisitt som mer skjult? Problemstillingen er interessant, men jeg lar den ligge her.

### **3.3.2 *Moralske - umoralske idealer***

Den neste kategoriseringen er mellom moralske og umoralske idealer. Siden det allerede er avklart hva som er et moralsk ideal er utfordringen her å se på de umoralske idealene, og hvorfor noen idealer kan kategoriseres som dette. Diskusjonen ovenfor handlet om idealet isolert sett kunne sies å være innenfor moralens sfære eller ikke. Vurderingene som gjøres her forutsetter at idealet har en kobling mot moralen og at det skal vurderes om det er akseptabelt i forhold til våre moralske standarder. Om et ideal er umoralsk må deles inn i to spørsmål; for det første må den overordnede forestillingen vurderes. Spørsmålet er om det konkrete idealet er innenfor moralens sfære og er en ledestjerne som lar seg legitimere etter

en moralsk gyldighetsstandard. "[I]t is also possible for ideals to be outright bad- wicked, malign, and evil. The 'values' they reflect can in principle include anti- values that look to a state of things that is far from good. Ideals are geared to values, and people can have inappropriate values" (Rescher 1987:126). Umoralske idealer vil på dette grunnlaget være idealer regnes som er upassende eller strider med oppfatningen av hva som er moralsk "riktig". Et eksempel på vurderingen moralsk – umoralsk som et sentralt prinsipp for kategorisering er knyttet til hva som er den ideelle styringsformen. Er det demokrati eller en form for diktatur? Hva er det som gjør at vesten i dag uten nevneverdig diskusjon avfeier diktatur som en ikke ideell styringsform? I følge Malnes og Midgaard (2000:13) dreier dette seg om politisk legitimitet og spørsmålet som bør stilles er: "[H]vilke styreformer er moralsk og fornuftsmessig akseptable? [...] Den målestokk som politiske institusjoner bedømmes etter, bygger ofte på etiske prinsipper". En avfeiring av diktatur skjer ofte på basis av at det oppfattes som umoralsk etter en eller annen moralsk standard. (hvilken standard og om den er legitim er et spørsmål jeg ikke tar stilling til her). Dikotomien moralsk – umoralsk kan også brukes i forhold til legitimering av idealer, og kanskje særlig for å avfeie idealer som oppfattes som umoralske. Et eksempel på idealer som mange oppfatter som umoralske er idealene til Ku Klux Klan og den hvite rase og kristne tros overlegenhet. "The ideals expressed in this creed [Ku Klux Klan sitt] are sacred and moral to the knights, but since they are detrimental to the non- white population non-members (racists excepted) will judge them immoral" (de Ruyter 2003: 468). Årsaken til at disse vurderes som umoralske er som vi ser av de Ruyters utsagn at de er "detrimental", det vil si de krenker ikke- hvites menneskeverd (og ikke-kristne) på en måte som er i strid med moraloppfatningen. Spørsmålet om moralsk er et egnet kriterium for legitimering vil bli vurdert i kapitel 7, foreløpig påpeker jeg bare til at det er en kategorisering som muligens har mer vidtrekkende konsekvenser. Spørsmål som må vurderes er hva som er moralsk akseptabelt, hvem kan vurdere og har det noen betydning at idealer er umoralske? (se kapitel 5-7) Det andre spørsmålet som er aktuelt i forhold til moralsk eller umoralsk vurderingen er knyttet til forfølgelsen av idealer, og om midlene som brukes for å nå idealet er moralsk akseptable. I disse tilfellene forutsettes det at forestillingen er moralsk akseptabel i utgangspunktet. "Immoral actions are not only related to immoral ideals; there is no necessary relation between having good ideals and achieving them in a (morally) good way" (de Ruyter 2003:472). Det avgjørende er om virkemidlene selv er "tillatte" å ta i bruk for å nærme seg idealet? Kan det tenkes at så lenge idealet i seg selv ikke er moralsk uakseptabelt så vil

ethvert middel aksepteres? Dette vil være en aktuell problemstilling i forbindelse med ikke bare moralske idealer, men også for ikke-moralske idealer. Årsaken til det sistnevnte, er at selv om idealet i seg selv ikke inneholder noe som har tilknytningen til moralen, så kan midlet være av en slik karakter at det har det. Ergo må også ikke- moralske idealer vurderes i relasjon til om de er i samsvar med gjeldende moraloppfatninger. Årsaken er at ikke-moralske idealer kan også forfølges ved hjelp av umoralske midler. Dette støttes også av de Ruyter og Conroy (2002:520). "Being an economically successful person is in itself a non-moral ideal. However, the way in which a person tries to achieve this ideal is not morally neutral [...] For instance, a person can try to achieve this ideal by immoral actions, like manipulation or fraud". Konsekvensen er at også ikke-moralske idealer får en moralsk slagside takket være midlene som blir brukt for å realisere dem. På dette grunnlaget kan neppe ikke-moralske idealer trekkes helt ut av den moralske sfæren, noe som får konsekvenser for forfølgelsen av idealer (se kapittel 8). Et annet spørsmål som må vurderes i tilknytning til umoralske midler er relasjonen mellom moralske idealer og umoralske midler. Er det slik at hvis idealet er akseptabelt vil det hellige midlet? Finnes det en slik avledet gyldighet? Berlin (1990:15) problematiserer dette når han ironisk sier følgende:

Since I know the only true path to the ultimate solution of the problems of society, I know which way to drive the human caravan; and since you are ignorant of what I know, you cannot be allowed to have liberty of choice even within the narrowest limits, if the goal is to be reached. [...] I know what you need, what all men need; and if there is resistance based on ignorance or malevolence, then it must be broken and hundreds of thousands may have to perish to make millions happy for all time. What choice have we, we who have all the knowledge, but to be willing to sacrifice them all?

Spørsmålet om forholdet mellom umoralske midler og moralske idealer vil bli tatt opp i sin bredde i kapittel 8 knyttet til grensene for forfølgelse av idealer. Poenget foreløpig er at idealer kan og bør (?) kategoriseres i forhold til moralen. Betydningen av kategoriseringen moralske, umoralske og ikke-moralske vil bli vurdert nærmere i relasjon til idealers legitimering i kapittel 5- 8.

### **3.4 BRUKEN AV KATEGORIENE I FORTSETTELSEN**

Drøftelsen i kapittel 3 viser at det finnes flere måter å kategorisere idealer på. Jeg vil i det følgende anvende disse kategoriseringene der det er hensiktsmessig. Det kan se ut som om

de ulike kategoriene får anvendelse i forhold til litt ulike spørsmål. Hvilke dette er vil fremstå nedenfor. Imidlertid er det viktig i forhold til kategorisering å huske på at disse er bare interessante i tilfeller hvor de systematiserer verden på en måte som gjør det lettere å forstå den for mennesker eller grupper. Særlige kategoriseringen i forhold til moralen kan vise seg å ha betydning for oppgavens problemstilling, og hvilke grenser som finner for forfølgelsen av idealer. Videre må det også påpekes at det kan det kan finnes andre og motstridene kategorier. Den første bruken av mine kategorier følger i kapitel 4, hvor dikotomien personlige og sosiale idealer brukes for å vurdere internalisering av idealer.

#### 4. INTERNALISERING AV FORESTILLINGEN

Det er så langt drøftet hvilke nødvendige betingelser som må være oppfylt for at en forestilling skal være et ideal, videre er det sett på ulike måter å kategorisere idealer på samt ulike funksjoner et ideal kan ha. Men det er et sentralt spørsmål som ikke er drøftet foreløpig, nemlig hva må til før en forestilling fungerer som et ideal i menneskers liv? Hva er årsaken til at ikke alle bilder av noe fremragende har en innvirkning og funksjon i livet mitt? Er det tilstrekkelig at forestillingen er fremragende og jeg motiveres av den, eller kreves det en særskilt tilknytning mellom individet og forestillingen? Svaret er trolig at det må være en eller annen følelsesmessig tilknytning mellom individet og idealet utover ønsket om å realisere forestillingen. "Every ideal that is found in human life has some type of relation or attachment to people who hold or pursue it" (Edel 1963:330). Men hva ligger i denne tilknytningen? I hvor stor grad må jeg ha gjort idealet til mitt eget, er det nok at jeg ser at dette kan være verdifullt? "Generally one can say that someone has an ideal if she has a representation about an excellence or perfection and if this image motivates her to strive for the situation in which the object is no longer an ideal" (Sieckelinck og de Ruyter 2006:2). Individet må ønske og streve mot det, og det som streves mot kan være så vel et personlig ideal som et sosialt ideal, men dette sier neppe noe mer enn de nødvendige betingelsene for at en forestilling skal være et ideal. Spørsmålet her er om det må oppstilles et ytterligere krav om internalisering for at et ideal skal ha innvirkning på menneskers liv. Det er først når individet har adoptert idealet at det har en innvirkning, og at jeg innretter min praksis og mine refleksjoner mot det. Hva vil det da si å internalisere en forestilling? Dette spørsmålet må vurderes separat for personlige og sosiale idealer. Årsaken er at det er noen forskjeller på grunnlag av gjenstandsområdenes natur. De personlige idealene er som nevnt idealer som forestiller noe om individet eller sider ved individet og disse fremstår ofte fremstår som mer individualiserte enn de sosiale idealene. Det er også lettere å identifisere hvem som må gjøre idealet til sitt eget, enn det kanskje er for sosiale idealers del, dette er noen av utfordringene som blir behandlet nedenfor.

Det kreves for de personlige idealers del at de er internaliserte av individet selv, men hva vil det si? Utgangspunktet er at jeg må gjøre idealet til mitt eget, noe jeg tror på. "People are confronted with many ideal persons, ideal situations and ideal character traits in their lives. Only when they underwrite these as being indeed ideals and indeed ideals for them do they

become part of their identity” (de Ruyter og Conroy 2002:513). En av nøklene til at individet vil gjøre idealet til sitt eget er at det oppfattes som attraktivt på en eller annen måte. Oppfatningen av at idealet representerer noe attraktivt fører til at individet verdsetter forestillingen, og det er denne verdsettelsen som er det sentrale. Det er verdsettelsen som motiverer og som får mennesker til å ville adoptere (internalisere) idealet. ”[W]hat does make ideals personal, however, is that people must make them their own, they must attach value to them” (de Ruyter 2004b:6). Hvis jeg ikke oppfatter forestillingen som så attraktiv at den bør tillegges verdi, vil ikke idealet bli internalisert. Uten internalisering blir det ikke et personlig ideal for meg og forestillingen fungerer ikke som et ideal for meg. Andre kan ha det som sitt ideal, men så lenge jeg ikke oppfatter det som verdifullt, kan det være det samme. Internalisering av personlige idealer er i følge de Ruyter og Conroy en psykologisk prosess. Men hva karakteriserer denne psykologiske internaliseringsprosessen? ”Internalisation is a dual process. An ideal becomes part of a person’s ideal identity because she desires to be like an ideal person or possess an ideal character trait. This involves not only a cognitive assessment that it would for instance be good or prudent to become a certain person, the person also desires to become a certain person” (de Ruyter og Conroy 2002:515). Internalisering består da av en kognitiv og en emosjonell prosess. Det er ikke tilstrekkelig å se at noe kan være et ideal, jeg må også ønske å oppnå det. Det er det motivasjonsmessige som er viktigst her. Konsekvensen er at jeg kan ikke ha idealer som jeg ikke har en motivasjonsmessig og emosjonell dragning mot. Et eksempel kan være barn hvor en av foreldrene har som et ideal for barnet at hun eller han skal bli fotballproff, hvis barnet ikke tillegger dette noen verdi og ikke motiveres av dette er dette ikke barnets ideal (at barnet likevel kan bli presset til å streve mot det er en annen problemstilling). Forestillingen er ikke internalisert, og får ikke betydning for barnet som et ideal. En sentral problemstilling som oppstår i forlengelsen av internalisering er at det krever visse ferdigheter og egenskaper hos den som skal gjøre idealet til sitt eget. Den som presenteres for et ideal må være kapabel til å vurdere om dette er noe vedkommende ønsker selv, eller om det er noe andre prøver og påtvinge det. En slik evne til å vurdere er viktig for å unngå indoktrinering. Men er alle i stand til å sile mellom ønskverdige og mindre ønskverdige idealer, og hvordan lære bort denne kritiske refleksjonen uten samtidig å pådytte andre våre idealer? Dette kan fremstå som et paradoks, og noe som gjør internalisering problemfylt.

Men hva med sosiale idealer? Her er det ikke på samme måten individet forestillingen handler om, men noe samfunnsmessig. I forhold til sosiale idealene som omfatter

forestillinger om hvordan individet bør være som samfunnsborger, er det nærliggende at det er samme psykologiske mekanisme som for personlige idealer. Her er koblingen mellom individet og idealet rimelig nært, men hva med idealer som sier noe om det kollektive, det vil si om enten samfunnet, deler ved samfunnet eller relasjoner mellom menneskene. Det må presiseres at for en del sosiale idealer vil individet oppfylle de to betingelsene for internalisering. Men hva med tilfellene hvor det ikke er tilfellet? Tilfellene hvor tilknytningen er mer fjern og individet ikke tiltrekkes like sterkt av det, hva da? Et eksempel kan være det integrerte mennesket; er det noen som føler seg motivert av dette og som strever for å nå det eller kan det tenkes at det kollektive aspektet fører til en ansvarspulverisering? Ingen føler at de har vært med å velge idealet, kanskje skjønner lærerne ikke hva som ligger i idealet, og da kan det være vanskelig om ikke umulig å jobbe mot det. Kanskje håper læreren at en annen lærer vil gjøre det? Et annet eksempel kan hentes i demokrati. Det er neppe enkelt individet som har funnet ut at demokrati er det fullkomne. Kanskje er det en eller annen offentlig instans som har bestemt det, hva da når individene ikke har hatt noen innflytelse? Vil individene føle seg motiverte til å internalisere noe de ikke ser verdien av? En utfordring i relasjon til om individet ønsker og internalisere idealet er at samfunnet er et aggregert nivå som kan føre til at individet forsvinner i mengden. Fører det til en pulverisering i forhold til både det kognitive og emosjonelle aspektet ved internalisering? "Det er ikke mitt ansvar å sørge for rettferdig fordeling, det er en bra tanke, men jeg har ikke noen innvirkning på det som skjer likevel", kan det være noen tenker, og da blir ikke denne forestillingen internalisert. Dermed blir det vel ikke et ideal? Kravet til den psykologiske internaliseringen er ikke oppfylt. Spørsmålet i forhold til de sosiale idealene blir om det kan tenkes andre internaliseringsmekanismer, kan det for eksempel tenkes at "fremtredende personer" kan internalisere idealer på vegne av flere? Kan det tenkes at det finnes en slags "kollektiv vilje" som egentlig gjør det mulig for eksempelvis samfunnsinstitusjoner å internalisere idealer for oss andre? Kan det tenkes at ved at Stortingets representanter vedtar at demokrati er et ideal for Norge så blir det en slags kollektiv internalisering? Noe vi alle må oppfatte som attraktivt og streve mot? For noen må jo tillegge en forestilling kognitiv og emosjonell verdi for at det skal bli et ideal, ellers vil det ikke bli jobbet mot. Kanskje kan det derfor gjøre en analogisk slutning hvor momentene fra internaliseringsprosessen for personlige idealer overføres til de sosiale idealene? Et slikt standpunkt finnes det spor av hos Broom og Selznick (1963:55) "In various societies and at different times religious, legal, intellectual, and aesthetic ideals have had this central role. In

any society a limited number of people stand out from the general population in being sensitive to these key ideals, in having a sense of responsibility for them, and in possessing a basic understanding of their origins and functions.” Internalisering av sosiale idealer kan i så fall være mulig. Dette er også en form for internalisering som er vanlig i forhold til grupper, noen internaliserer på vegne av andre som godtar. Muligens kan denne muligheten til kollektiv internalisering ha noen farer knyttet til seg også. Denne typen kollektive idealer, følelsen av konsensus og gruppetilhørighet kan fremprovosere ekstreme handlinger. Dette fremsettes også av Baumeister og er et spørsmål som vil bli behandlet i kapittel 8. ”One far-reaching difference between idealistic evil and other forms of evil is that idealistic evil is nearly always fostered by groups, as opposed to individuals. When someone kills for the sake of promoting a higher good, he may find support and encouragement if he is acting as part of a group of people who share that belief. If he acts as a lone individual, the same act is likely to brand him as a dangerous nut” (Baumeister 1997: 190). Konsekvensen av dette er muligens at kravene til legitimering av sosiale idealer bør se nærmere på idealer som gir uttrykk for en kollektiv vilje. Et tilleggsspørsmål kan selvsagt også være om de to ovennevnte effektene kan oppstå sammen? Kan det være slik at gruppeeffekten kan virke forsterkende for noen og samtidig ansvarspulveriserende for andre? Kan det være slik at lederne i stor grad bruker gruppen til å legitimere sin atferd, mens medlemmene flest er likegyldige og føler ikke noe ansvar eller tilhørighet til idealet og dets forfølgelse? Hva vil bli konsekvensen av dette? Og kan det være at noen mennesker internaliserer idealer ikke fordi de selv anser det som fremragende, men fordi de er redde for de sosiale sanksjonene det vil bringe med seg å ikke gjøre det? Det vil i så tilfelle bli en form for falske idealer, her påpeker jeg fenomenet, men lar det for øvrig ligge. Kravet til internalisering av sosiale idealer er at noen må ha internalisert idealet, enten idealet selv eller noen som har mulighet til å internalisere på grunnlag av flere. Det må være noens ideal for å kunne fungere. Uten internalisering av forestillingen er det ikke relevant å drøfte hvilke begrensninger som gjelder for forfølgelsen av dette. Er det ikke et internalisert så kommer ikke idealers mekanismer til anvendelse. Det er derfor viktig ved en analyse av idealer å vurdere om noen har gjort idealet til sitt eget, og ikke bare later som. En internalisering er en nødvendig betingelse for at et ideal skal kunne ha forfølges av individ eller grupper, og må alltid vurderes.



## 5. HVORDAN VURDERE IDEALERS LEGITIMITET?

I litteratur som behandler idealers legitimering eller gyldighet, er det skrevet mye om grensene for idealers forfølgelse (de Ruyter 2003, Berlin 1999, Heyting 2004, Baumeister 1997) og fanatisme, mens vurderingen av når idealet i seg selv er legitimt i stor grad ignoreres. Er det tilstrekkelig å vurdere kun forfølgelsen? Må vi ikke vurdere flere aspekter ved idealer? Idealers legitimitet handler vel om mer enn individets forfølgelse av dem? Sieckelinck og de Ruyter trekker inn et aspekt til som må vurderes. I tillegg til forfølgelsen av idealer, må også individenes tilknytning til idealene må vurderes. Sieckelinck og de Ruyter knytter vurderingen av legitimiteten opp mot begrepet "passion" og hevder at gyldighetsstandarden som skal brukes både for å vurdere tilknytningen til idealet og forfølgelsen er "reasonable passion". Hvorvidt dette er et egnet kriterium for legitimeringen av idealer vil jeg komme tilbake til i kapittel 8. Uansett kan det kritiseres om ikke vurderingen av idealers legitimitet blir mangelfull når ikke selve forestillingen eller idealet vurderes. De andre spørsmålene (forfølgelse og tilknytning) aktualiseres vel bare hvis den overordnede forestillingen er legitim. Sieckelinck og de Ruyter begrunner sitt valg av vurderingsaspekter ved at det i utdanningsmessige sammenhenger er menneskers tilknytning til idealer som er det vesentlige å rette fokuset mot. "We will not address the question which ideals people should be committed to. Not only is it not possible to address both observations in full within the confines of this paper, we will show that immoral ideals aside, it is the way in which people are committed to their ideals and the way in which they pursue them that are educationally relevant, for these may be detrimental to others or themselves" (Sieckelinck og de Ruyter 2006:1). Men hvorfor er det ikke interessant å avdekke at noen forestillinger er av en slik karakter at de ikke bør vurderes som mulige idealer? Bør ikke en lærer ha reflektert over mer enn individets tilknytning til idealer? Er det ikke viktig å være bevisst på hvilke forestillinger som ikke er akseptable å fremsette som idealer? Denne vurderingen vil kunne ekskludere en del forestillinger som idealer, og bør ikke elevene være i stand til også å vurdere hvilke forestillinger som ikke er legitime? Både lærer og elev bør vel reflektere i forhold til om eksempelvis "white supremacy" er et legitimt ideal? Det fremstår derfor som viktig å vurdere om idealet som ledestjerne er legitim. Det er nødvendig å vurdere den overordnede forestillingens holdbarhet før rammene for forfølgelsen kan trekkes opp. Dersom forestillingen ikke er legitim, er det ingen vits i å drøfte en eventuell forfølgelse, i alle fall ikke som forfølgelsen av et legitimt ideal. Det som må vurderes i

fortsettelsen er hvilke kriterier som bør ligge til grunn når den overordnede forestillingens legitimitet skal vurderes. Sieckelinck og de Ruyter trakk frem moralsk- umoralsk som en vurdering, men finnes det flere? Rescher (1987:137) oppstiller pragmatisk nytteverdi som et kriterium, men skal forestillingens akseptabilitet bare avhenge av om den har nytteverdi? Kan det ikke tenkes at idealer også kan være legitime når de har egenverdi? Dette spørsmålet og øvrige spørsmål omkring kriteriene for idealets legitimitet kommer jeg tilbake til i kapittel 7. Men før kriteriene oppstilles er det flere prinsipielle spørsmål omkring legitimering og moralens natur som må vurderes.

## **5.1 KRITERIER FOR VURDERING AV IDEALERS LEGITIMITET**

Hva er det ideelle samfunnet? Noen hevder det er demokrati, andre hevder en eller annen form for oligarki, mens atter andre prøve å legitimere en form for diktatur. Hva er det ideelle individet? Lovlydig borger, autonomt individ, "the self-made man", velstående, barmhjertig samaritan? Mennesker og samfunn har internalisert mange ulike forestillinger som de fremholder som idealet sitt. Forestillingene er av høyst ulik karakter, men hvorfor er noen akseptable mens andre ikke er det? Kulturer med andre idealer enn våre egne kan bli gjenstand for misbilligelse. Eksempelvis fordømmes en del afrikanske kulturers bruk av omskjæring av vesten. Det intervenseres mot regimer som har andre styreformer enn det vi oppfatter som det ideelle, nemlig demokrati. Hvilken rett har vi til å si at våre idealer er bedre enn deres? Eller til å si at deres idealer ikke er gyldige når det tydelig er forestillinger de mener tilfredsstillende betingelsene for å være idealer? Alt dette er spørsmål om idealers gyldighet og krever en vurdering av idealets legitimitet. Det er som de Ruyter (2006) sier, slik at forestillinger ikke automatisk blir legitime idealer, de må også evalueres og legitimeres. "However, even if we establish that ideals and utopias are good for people, we need to evaluate if all the conceptions are good, or whether or not we need to qualify them in order to give them a justified role and function in education" (de Ruyter 2006:4). Utfordringen er å kartlegge hvilke prinsipper som gjelder for å avgjøre om idealer er legitime. Når jeg vurderer Ku Klux Klans ideal om "white supremacy" som ikke-legitimt, må det ligge en vurdering som tilfredsstillende gitte vilkår til grunn for at dette skal være et gyldig utsagn. Selv om jeg rent intuitivt tenker at dette er et uakseptabelt ideal er ikke det nok til å avvise idealet. Også en avvisning av idealer må være basert på kriterier; ellers vil det bli preget av vilkårlighet og subjektive oppfatninger. Det første som må avklares er hva

---

er legitimering og på hvilke nivå idealer må vurderes. På hvilke grunnlag kan jeg hevde at idealet mitt er legitimt? Hvilke vurderinger og prinsipper ligger bak et slikt utsagn?

Legitimering brukes for å vurdere om noe er gyldig eller ikke, og innenfor etikkens sfære må det også avgjøres om det som vurderes er moralsk akseptabelt eller ikke. En vanlig taktikk for legitimering innenfor etikken er ved å gi gode grunner for sitt standpunkt. "The most popular answer these days seems to be that one justifies an ethical statement by giving good reasons for it" (Wellman 1971:x). Men hva innebærer det å gi gode grunner? Essensen er å underbygge det som hevdes, eksempelvis hvis jeg tror rettferdig fordeling er et legitimt ideal må jeg kunne føre evidens for det. Legitimering er en prosess som tar sikte på å vise at noe er et akseptabelt ideal, og det som er viktig i denne prosessen er argumentasjonen og å overbevise andre om argumentenes styrke. Vurderingen av argumentasjonen vil være knyttet opp mot hvordan en rasjonell person vurderer den, og at det ikke kan føre motevidens som svekker standpunktet. "To justify a position or an action is to give reasons for its acceptance or performance which a reasonable person ought to find persuasive. [...] An adequate justification will provide adequate grounds for acceptance of the position justified" (Held 1975:1). Men når er grunnene gode nok til at noe anses som godt nok legitimt? En utfordring i forhold til idealer er å avgjøre når er det mulig å si at noe er tilstrekkelig underbygget. Curtler hevder at en viktig del av legitimering handler om å være motstandsdyktig for kritikk. En grunn er god når den kan motstå angrep og overbeviser om at noe er på en gitt måte. "Reasons are "good reasons" in ethics if they can withstand critical scrutiny and if they make the resolution of ethical conflict possible" (Curtler 2004:128). Og ""Good reasons" are not simply reasons that persuade me; they are reasons that should persuade *anyone*" (Curtler 2004:135). Å legitimere blir dermed en prosess som handler om å føre argumenter som er så gode for at noe er et akseptabelt ideal at andre ikke kan betvile eller underminere argumentet. Det blir dermed slik at hvis jeg er tilhenger av "white supremacy" må jeg kunne anføre argumentasjon for dette standpunktet som ikke kan avvises som ikke-tilstrekkelige grunner av rasjonelle individer. Kritikken må ikke svekke oppfatningen om at forestillingen er fremragende. På grunnlag av dette blir legitimering å finne det bedre argument, og sørge for at ingen kan "defeat your criteria". Hvis noen vil fremsette "white supremacy" som et ideal for skolen må de kunne underbygge dette rasjonelt med tilstrekkelig evidens som ikke kan svekkes.

## 5.2 EMPIRISK LEGITIMERING

Hva kan brukes som gode grunner? En legitimeringsprosess er avhengig av argumentasjonen som føres og av dennes gyldighet. Det er derfor viktig å avgjøre hva som kan påberopes som evidens når en påstand skal underbygges. En form for evidens for at noe er et ideal bør vel kunne søkes i empirien, ved å påpeke hvilke idealer mennesker faktisk har bør det vel kunne trekkes en slutning til at dette er gyldige idealer? Hva kan vel være bedre evidens for hvordan det bør være enn hvordan det er? Ved å spørre mennesker hvilke idealer de har kan vi finne ut hva mennesker faktisk motiveres av og oppfatter som fullkomment. Når de Ruyter, Conroy, Lappin og McKinnley (2003) spør lærerstudenter hvilke idealer de har, gir dette oss en indikator i forhold til empiriske idealer, men har disse noen normativ verdi? Er det slik at dette nødvendigvis er idealer mennesker bør ha? Og kan empirisk evidens overhodet brukes som evidens for normative påstander? De Ruyter (2003 470- 471) bruker resultatene fra undersøkelsen over som evidens for at det ikke bare er ultimate idealer som er idealer, men også normale idealer siden studentene kaller realiserbare forestillinger for idealer. Her bruker de Ruyter empirisk evidens som gode grunner. Men denne måten å argumentere for å legitimere normative forestillinger er omstridt, og bunner ut i problemstillingen om det er tillatt å slutte fra er til bør. Denne problemstillingen har sammenheng med fakta – verdiskillet som jeg trakk opp i innledningen. En vanlig oppfatning har vært at det ikke er tillatt å slutte fra er til bør, det vil si fra faktiske utsagn til normative. Dette har vært hevdet med referanse til Hume (1882) "A Treatise of Human Nature" og kalles "Humes lov". "[I]t is often said that one cannot derive an "ought" from an "is". This thesis comes from a famous passage in Hume's Treatise [...] there is a class of statements of facts which is logically distinct from a class of statements of value. No set of statements of fact by themselves entail any statement of value" (Searle 1964:43). Dette skulle tale for at empiriske idealer ikke kan anvendes som en god grunn for å legitimere normative idealer, men stemmer egentlig denne tesen? Searle (1964) har selv ført evidens for at det kan logisk gyldig slutes fra er til bør. Essensen i Searle sitt resonnement er at det er mulig å slutte fra noen typer løfter, det vil si fra noe faktisk til hvordan noe bør være. Når noen faktisk lover og betale meg 50 kroner, er det en forpliktelse de bør holde, altså fra er til bør. Witkowski er for så vidt enig i at Searle sitt bevis er logisk gyldig, men mener det ikke har noen konsekvens for spørsmålet om empiriske bevis kan brukes for å legitimere normative størrelser. Årsaken er at selv om det muligens i gitte tilfeller kan slutes fra er til bør, gjelder det eventuelt bare som et logisk resonnement som er noe annet enn å kunne tjene

som evidens som er tilstrekkelig for å legitimere et moralsk ideal (eller andre normative størrelser). Spørsmålet som trekkes opp er mer finmasket enn som så. "It is a matter of historical record that the issue of the 'is- ought gap' (or the 'fact- value gap') has been construed, at the one and same time, both as a problem concerning a logical deduction (or entailment) and as a problem of justification without much concern that they are logically different" (Witkowski 1971:233). Witkowski tar her til ordet for at det er ulike spørsmål som må vurderes i forhold til om det er mulig å slutte fra er til bør. Det første spørsmålet er om det er mulig å trekke en logisk slutning av en eller annen karakter, eksempelvis deduksjon, fra er til bør. Dette mener Witkowski med henvisning til Searle at kan være mulig. Men ikke i alle tilfeller. Witkowski hevder at Searle sitt bevis bare gjelder for gitte typer logiske slutninger, og ikke har anvendelse i forhold til legitimering.

we should abandon all talk of "deducing" an "ought" from an "is" not because it cannot be done (for, in my view, Searle has done so) but rather the "deductive" question is not, and should never have been regarded as, the crucial issue in this debate. [...] the real problem has been whether anyone could ever justify any set of value statements on the basis of any given set of factual ones, not whether or not we could deduce one set from another. (Witkowski 1971:233).

Witkowski opprettholder på denne måten skillet mellom er og bør, og sier at det ikke er ført evidens for at det kan slutes fra er til bør i forhold til legitimering. Det fører til at det ikke er mulig å legitimere normative idealer ved å peke på empiriske idealer og henvise til slutninger. Her gjelder fortsatt Humes lov, ingen motevidens er ført for dette spørsmålets del. Dette vil være en feilslutning, og kan ikke brukes som tilstrekkelig evidens for legitimering. Hvis det hadde vært mulig å slutte fra er til bør kunne dette fått uheldige konsekvenser, eksempelvis ved å vise til marginale sekters idealer eller Hitlers ideal om det ariske riket. Hvis det hadde vært mulig å legitimere på grunnlag av at noen faktisk hadde internalisert en forestilling som idealet sitt, ville også dette vært legitime idealer. Legitimeringen av normative idealer må dermed underlegges en vurdering av gode grunner som er basert på noe annet enn en beskrivelse av hvordan verden er. Evidensen må hentes i grunner. Men det finnes en problemstilling til i relasjon til forholdet mellom er og bør, nemlig om det er mulig å anvende empiri som støtte for normativ legitimering. Når empiriske forhold brukes som støtte vil det bare være en av mange gode grunner, og det kan belyse at eksempelvis idealet kan ha innvirkning på individers liv på en positiv måte. Når det anføres empirisk evidens for å legitimere noe er det derfor viktig å vurdere hva slags anvendelse av empiri som påberopes. Når eksempelvis Heyting (2004) henviser til

verdenshistoriens blodbad for å redusere idealers betydning, er det et forsøk på å vise til empiriske konsekvenser som støtte for at idealers rolle bør være begrenset. Det må i tillegg til denne evidensen også anføres andre grunner for å underbygge dette normativt. Når empiri anføres i normative sammenhenger blir det dermed viktig å se på hvordan brukes empirien. Er det et ønske om å slutte fra er til bør for å legitimere et ideal, eller er det en henvisning til empiri som støtte, og som en av mange gode grunner? Det sist nevnte kan være mulig å anvende i en helhetsvurdering av idealers legitimering, men slutninger fra er til bør i forhold til legitimering er et annet fenomen og er ikke tillatt.

### **5.3      LEGITIMERING ER EN SAMMENSATT VURDERING**

Legitimeringen av idealer må ut fra dette hovedsakelig være basert på normativ argumentasjon, men hva er det egentlig som skal til for å vurdere om noe er godt nok underbygget? Og hva er egentlig vurderingstemaet? Legitimeringen av idealer er en sammensatt vurdering. Når vi skal vurdere et ideals legitimitet er det flere vurderinger som må gjøres. Det er ikke tilstrekkelig å henvise bare til idealet ditt og mulig argumentasjon for at det er akseptabelt, men kriteriene som anvendes i prosessen må også vurderes her. En vurdering av idealers legitimitet blir i dette tilfellet ikke bare den konkrete vurderingen av om det er mulig å underbygge et partikulært ideal som "white supremacy", men analysen må også se på gyldigheten til standardene som brukes til å legitimere. Det blir dermed også snakk om meta- legitimering. Denne todelingen av vurderingen av idealers legitimering støttes også av Rescher (1958: 248) "[F]irst, there is the matter of arguments justifying a particular moral judgement in a specific case. Next, the question of justification can be raised also upon a higher plane, by the requirement not simply to justify a particular judgement, but to validate the justification itself by establishing the ground for giving weight to the reasons adduced in support of the evaluation." Men hva innebærer egentlig meta-legitimeringen? Dette er en todelt vurdering, for det først må det vurderes hva som kjennetegner moralens område, og om moralen er universelt eller kulturelt bestemt. Utfallet av moralens natur vil ha konsekvenser for hvilke standarder som er gyldige som standarder for å vurdere om de partikulære idealene er gyldige. Så langt ser vi at før det kan avgjøre om "white supremacy" er et ideal som kan legitimeres, er det en rekke andre spørsmål som må avklares. Vurderingen av idealers legitimitet er sammensatt av flere vurderinger, og kanskje mer komplisert enn vi skulle tro ved første øyekast. Dette betyr at en vurdering av hvilke

---

begrensninger som gjelder for forfølgelsen av idealer er en omfattende prosess. Det er ikke bare aktuelt å vurdere forfølgelsen av idealet, men også selve forestillingen må evalueres. Imidlertid må moralens natur drøftes før legitimeringen vurderes, årsaken er at moralens natur har konsekvenser for hvordan legitimeringen blir. Er moralen universell eller er den kulturelt determinert, dette er spørsmålet i kapittel 6. Deretter må standardene som gjelder for vurderingen av selve idealet legitimeres. Er det mulig å oppstille standarder for legitimering av idealer og hva vil disse eventuelt være, dette er temaet i kapittel 7. Kapittel 8 forutsetter at idealet er gyldig, her er spørsmålet hvilke grenser gjelder for en legitim forfølgelse av idealer. Hvor langt kan individene gå i sin jakt på det fullkomne. Herunder vil også individets tilknytning til idealet bli vurdert og hvor sterk den kan emosjonelle dragningen være før det eventuelt blir problematisk. Et spørsmål jeg ikke kommer til å vurdere eksplisitt, men som vil ligge latent særlig i kapittel 7 er hvordan forholde seg til motstridende idealer. Hvordan avgjøre hvilke som bør ha forrang, og om ditt ideal er bedre enn mitt. Forenelighetsspørsmålet reiser interessante problemstillinger både på individnivå, og på samfunnsnivå, men jeg lar problemstillingen ligge her. Dette vil være en problemstilling som særlig aktualiseres etter at mitt ideal er legitimert.

## 6. LEGITIMITETSSTANDARDENES OPPHAV

Et sentralt skille i gyldighetsvurderingen av idealer er mellom moralske og umoralske idealer. Skillet er sentralt fordi umoralske idealer forkastes på det grunnlag at de anses som ikke gyldige. Det er kun moralske idealer som er legitime og på dette grunnlaget er det viktig å undersøke hvilke moralske standarder som eksisterer og som kan brukes i avgjørelsen av om noe er moralsk eller umoralsk. Finnes det en universell moral som kan fortelle individene hva som er rett og galt, eller må veiledning søkes i mer kulturelt bestemt moral, eller kan det tenkes at hver og en selv må utforme sin moral? Utfordringen er å avgjøre opphavet til den moralske målestokken som legges til grunn ved vurderingen av idealers gyldighet, og hvorvidt den er universell, relativ eller subjektiv. Hvis det finnes en universell moral er det mulig å vurdere objektivt om noe er rett eller galt, og dersom noen har en oppfatning som strider mot den objektive moralen er det de som tar feil. Det blir en etisk sannhetstest som gir absolutte svar. Er moralen relativ er det vanskelig, om i det hele tatt mulig å sammenligne to sett av moraloppfatninger, og absolutte sannheter finnes ikke. Moraloppfatningene kan da variere fordi de moralske målestokkene er kulturelt fastsatte. Kontroversen som trekkes opp her er striden mellom universalistene og relativistene. For enkelhets skyld fokuserer jeg her på moralsk universalisme og relativisme, selv om det finnes andre alternativer som blant annet skeptisisme og subjektivism som også sier noe om moralens opphav. Å avklare om moralen er universell eller relativ er ikke et enkelt spørsmål. Noe av grunnen til dette er at terminologien som anvendes ikke er ensartet. Videre behandles også spørsmålet med ulike vinklinger og det er ulike variabler som trekkes frem i vurderingen. Det fremstår følgelig som en lite homogen diskusjon, noe som gjør det vanskelig å sammenstille argumentasjonen omkring temaet og avgjøre om det er relativismen eller universalismen som har best belegg. Det første som må gjøres er å klarlegge posisjonene, for å finne ut hvor de moralske standardene kommer fra, og konsekvensene av dette for idealer.

Moralsk universalisme hevder at moralske vurderinger skal foretas på grunnlag av universelle prinsipper eller standarder. Standardene er uavhengige av påvirkning fra lokale kulturer og blir en form for metastandarder som er universelt valide. "[T]here are some universal moral principles, mandatory independent of the wishes of human beings, which must be the foundation of all normative systems that purport to be normative" (Harré og



Krausz 1996:149). Målestokken er uavhengig av individene og deres ønsker, og er i sin reneste form lik for alle uavhengig av tid, sted og kultur. Lokal kultur har ingen innvirkning på hva som er moralsk akseptabelt, dette er basert på objektivitet og nøytralitet. En forutsetning er at individet er i stand til å transcendere kulturen sin når det skal ta stilling til moralske spørsmål. En universalist vil hevde at idealene skal underlegges samme moralske målestokk uansett hvor du er, dermed vil det være mulig å avgjøre om andres idealer er umoralske. Det er to sentrale spørsmål som må drøftes i fortsettelsen, for det første finnes det slike nøytrale standarder og prinsipper, og dernest er individene i stand til å transcendere sin kulturelle ramme eller vil de alltid være farget av denne? Dette er spørsmål jeg vil komme tilbake til senere, men først må relativismebegrepet avklares. Relativismen avviser at det finnes universelle moralske prinsipper som er gyldige for alle, uavhengig av situasjon eller kulturell tilhørighet. "Ethical relativism is the notion that there are no universally valid moral principles, but that all principles are valid relative to cultural or individual choice" (Pojman 1989:15). Moralske prinsipper er et kulturelt produkt, og hva som er akseptabelt og ikke avgjøres innenfor den enkelte kulturelle kontekstens rammer. Individet kan ikke transcendere sin kultur, men alltid vil være farget av denne. Legitimering av idealer vil dermed ha sammenheng med hva som er kulturelt akseptert. "[A]ll valid moral principles are justified by virtue of their cultural acceptance" (Pojman 1990:23- 24). Svarene på hva som er umoralske idealer kan derfor variere fra kultur til kultur. En av bærebjelkene i relativismen er koblingen til kultur, men ved å påpeke denne avhengigheten oppstår et nytt spørsmål; hva er en kultur? Kulturbegrepet er ofte mangelfullt avklart hos relativister, noe som gjør at den filosofiske posisjon blir preget av uklarhet, og vanskelig å vurdere fordi det er usikkert hva som er moralens referanseramme. Før det er mulig å ta stilling til om moralen er kulturavhengig eller ikke, må derfor kulturbegrepet avklares.

Kulturbegrepet er ikke entydig, men tvert imot vagt og med flere tolkningsalternativer. Det er vanskelig å avgjøre hva som kvalitativt utgjør ulike kulturer. Eksempler fra alminnelig språkbruk viser at det trekkes frem ytterst forskjellige perspektiv. Det snakkes blant annet om en vestlig kultur i motsetning til østlig kultur, om europeisk og afrikansk kultur, om norsk kultur og svensk kultur, om nordnorsk kultur og sørlandsk kultur, og innad i Oslo snakkes det om kulturelle forskjeller mellom øst- og vestkanten. Hvilken av disse er det som er moralens referanseramme(r) og som påvirker våre moraloppfatninger? Er det eksempelvis vesteuropeisk kultur eller sørlandsk kultur? Perspektivene er ulike, men gir i seg selv ikke noe holdepunkt for hvilken forståelse av kulturbegrepet som bør legges til grunn. I følge

Kukathas (1994:6) er det slik at "[C]ultures must be seen, then, as distinguishable ways of life which are the product of the interaction of individuals within cultures and among cultures. Because they are the product of interaction, and are subject to numerous influences, cultures are also mutable." Vilåret for at noe skal være en kultur er her at det er "distinguishable ways of life", det vil si en særegen levemåte. Men å kreve at noe må være en særegen levemåte åpner for en ny skjønnsmessig vurdering, og gir ikke svar på hva en kultur er. Denne typen begrepsavklaring medfører en forflytning av uklarheten fordi også dette skjønnsmessige uttrykket må avklares. Hva vil det si at noe er "distinguishable ways of life"? Når er noe særegent nok til å være særegent? Utfordringen er å avdekke faktorene som bør vurderes ved avklaringen av om noe er så kvalitativt ulikt fra andre levemåter at det kan regnes som en egen kultur. Dette er et vanskelig spørsmål. Kanskje får vi ytterligere klarhet ved å trekke inn andre kilder? Gewirth (1994:23-24) sier at en kultur antropologisk sett kan forstås som "[A] way of life as is understood, symbolized, and evaluated by the group that lives it. In this positive sense, a culture is both a set of group practices and of related beliefs, and it includes both mores and positive moralities. Thus, in this positive sense, cultures are plural and relativist, in that different societies uphold diverse values and have different sets of practices and beliefs." Gewirth legger her vekt på hvordan kulturens medlemmer fortolker livsformen. Kultur er knyttet til gruppens praksis og oppfatninger, og handler om vaner så vel som moral. Når det skal avgjøres hva som er en kultur må både praksisen og oppfatningene til medlemmene vurderes, finnes det særegenheter? Dermed blir kultur hovedsaklig knyttet opp mot individene, og i liten grad mot eksempelvis institusjoner. Ved å legge til grunn dette kulturbegrepet unngås også en kobling av kultur og etnisk tilhørighet, det kulturelle fellesskapet kan være basert på andre fellestrekk som gjør det særegent. Turner støttet denne atskillelsen av kultur og etnisitet. Årsaken til at denne koblingen bør unngås er etter hans oppfatning at kultur ellers blir oppfattet som etnisk identitet, og kan bli brukt som et middel for å homogenisere.

[M]ulticulturalism tends to become a form of identity politics in which the concept of culture becomes merged with that of ethnic identity. [...] It risks essentializing the idea of culture as the property of an ethnic group or race; it risks reifying cultures as separate entities by overemphasizing the internal homogeneity of cultures in terms that potentially legitimize repressive demands for communal conformity. [...] treating cultures as badges of group identity. (Turner 1994: 407)

Kulturbegrepet bør på dette grunnlaget ikke utelukkende kobles til etniske grupper, men også dekke andre fellesskap. Vage og skjønnsmessige kriterier som "distinguishable ways of

life” muliggjør nettopp dette. Men vagheten gir en annen utfordring, det blir umulig å trekke en eksakt grense mellom ulike kulturer; overgangene blir flytende. ”Indeed, while we may be able to distinguish different cultures in a general way, this does not mean that we can point to where one culture begins and another ends” (Kukathas 1994:5). En annen problemstilling er sammenhengen mellom kultur og moral; er det slik at hver kultur bare har en moral? Er en kultur et så tett sammenvevd system at hver kultur bare har en homogen moral, eller kan det tenkes at det finnes mange ulike moraloppfatninger innenfor de ulike kulturene? Spørsmålet er hvor lokal er moralen? Hvis hver kultur kan ha mer enn en moral, så kan vel ikke moralen være så avhengig av kulturen? Dette er imidlertid bare en relevant problemstilling hvis vi kommer frem til at moralen er relativ. En annen utfordring som oppstår i relasjon til kulturbegrepet er om et individ kan være medlem av flere ulike kulturer? Hvis svaret er ja (under forutsetning av at moralen er relativ), hvordan løses situasjoner hvor de ulike kulturen har motstridende moraloppfatninger? Hvordan bør individet forholde seg til at det er del av to eller flere kulturer som har motstridende moraloppfatninger? Hvis moralen er kulturavhengig vil det kunne føres evidens for at begge er moralsk akseptable. Årsaken er at prinsippene henter sin gyldighet i den kulturelle referanserammen som de er en del av. Utfordringen i slike tilfeller vil bestå i å avgjøre hvilken moraloppfatning skal følges?

## **6.1 DESKRIPTIV MORAL- DIVERSITETSTESEN**

Universalismen og relativismen er konkurrerende teorier som begge pretenderer å være referanserammen som fastsetter opprinnelsen til de moralske prinsippene som skal anvendes ved vurderingen av idealers gyldighet. Spørsmålet er hvilken av disse inkompatible posisjonene er det mest evidens for å legge til grunn? I fortsettelsen vil jeg vurdere ulik evidens i forhold til moralens natur. Det første som er aktuelt å undersøke er den deskriptive moralen. Hvordan er den faktiske og observerbare moralen? Eksisterer det ulike moraloppfatninger fra sted til sted, eller er det universelle likheter som er det fremtredende trekket? Diversitetstesen som går ut på å påpeke mangfoldet i den deskriptive moralen er en av de mest fremtredende innsigelsene mot at det eksisterer en objektiv og universell moral. Evidensen for tesen baseres på empiri, og tilsynelatende dyptgripende kulturelle forskjeller i moralkoder. ”[A]fter all, it cannot be denied that there are many competing and conflicting moral systems in operation, and that no universal moral standards have been settled upon.

The most obvious explanations for moral variety seem to be that morality is a cultural product and that cultural variety produces moral variety” (Kukathas 1994:12). Det finnes for eksempel ulike oppfatninger omkring eutanasi, abort, sivil ulydighet, dødsstraff, undertrykking av kvinner og den ideelle styreform. Svarene som gis på hva som er akseptabelt varierer etter hvor vi er; Norge, Kina, USA, Sør- Afrika eller Iran? Men er disse eksemplene tilstrekkelig evidens for å underbygge at moralen er kulturavhengig? Kan det slutes gyldig fra deskriptive beskrivelser av moral til at den normative moralen er kulturavhengig? Den deskriptive moralen er vel alltid i samsvar med den normative moralen? Dette kunne tenkes å være en gyldig slutning, men i følge Pojman er det ingen slik sammenheng mellom deskriptiv og normativ moral. En av grunnene til det er at diversitetstesen ”[I]s identified with cultural relativism, and is simply an anthropological thesis that acknowledges the fact that moral rules differ from society to society” (Pojman 1989:20). Diversitetstesen er altså en antropologisk og faktisk tese som beskriver observasjoner av moralkoder i ulike kulturer, og ikke et argument som har noen konsekvenser for den normative moralen. At moralen arter seg på en gitt måte i en gitt kultur er ikke et argument for at den bør være slik. En årsak til variasjon kan være at moralen i noen tilfeller er påvirket av eksempelvis politiske krefter eller økonomiske interesser, moraloppfatningene kan være korrupte eller basert på egeninteressen til noen få. Forskjeller kan kanskje også forklares med at noen har mistolket de universelle prinsippene eller ikke hatt evner eller forutsetninger for å resonnere seg frem til dem. At deskriptive moraloppfatninger er avvikende sier ikke noe om den normative moralens natur. Et annet poeng som trolig er det utslagsgivende for at diversitetstesen avfeies som et irrelevant moment er Humes lov og poenget som ble drøftet i kapitel 5.2; det kan ikke slutes gyldig fra er til bør. Hvordan noe faktisk er, kan ikke være evidens for hvordan det bør være, ei heller i forhold til moralske standarder. Dette støttes av Mackie (1977:36)

[T]he argument from relativity has as its premise the well-known variation in moral codes from one society to another and from one period to another, and also the differences in moral beliefs between different groups and classes within a complex community. Such a variation is in itself merely a truth of descriptive morality, a fact of anthropology which entails neither the first order nor second order ethical views. [...] it is not the mere occurrence of disagreements that tells against the objectivity of values.

Konsekvensen av dette er at den deskriptive moralen ikke kan brukes som evidens for å avgjøre moralens natur. Det må derfor trekkes inn andre kilder som evidens for å avgjøre om den normative moralen er universell eller relativ, dette vil jeg gjøre i fortsettelsen.

## 6.2 OBJEKTIVITETS- OG NØYTRALITETSPROBLEMATIKK

For å avklare om moralen er universell eller relativ vil jeg ta utgangspunkt i moralsk universalisme, og vurdere kjennetegnene som oppstilles for denne. Er denne formen for moral mulig? Eller er relativismen et mer holdbart standpunkt? Et nøkkelbegrep i vurderingen av om moralen er universell er objektivitet og i forlengelsen av dette er om moralen kan være objektiv eller ikke? Ved å påberope at moralen er objektiv sies det samtidig noe om muligheten for at det eksisterer lokale, relative moralske standarder. Det første jeg vil se på er derfor hva ligger i universalismens krav til at moralen skal være objektiv?

According to moral realists [morsk realisme er her det samme som moralsk universalisme] there are some moral principles that guarantee moral worth [...]. In this respect moral realism is both objectivist, in that there are supposed to be moral principles independent of any particular form of human association. It is also foundationalist, since all local moral questions would ultimately have to be referred to these universal moral principles. (Harré og Krausz 1996:153).

Objektivitet innebærer som vi ser her at prinsippene er uavhengig av menneskelig forening. Det betyr at den må være løsrevet fra lokale oppfatningene av hva som er moralsk og ikke. Kulturuavhengighet er essensen i objektivitet. At universalismen prøver og fremstå som objektiv er klart, siden denne nettopp handler om moralske prinsipper som har oppstått uavhengig av den kulturelle konteksten. Relativismen er på den andre siden ikke basert på at moralen er objektiv. Moralen er kulturelt konstruert, noe som tvert imot gjør den kulturavhengig. For å avklare dette spørsmålet må det vurderes hva universalistenes objektive ståsted innebærer og om det er mulig. Nagel (1986:7) hevder at "[A]n objective standpoint is created by leaving a more subjective, individual, or even just human standpoint behind". Og videre at "What really happens in the pursuit of objectivity is that a certain element of oneself, the impersonal or objective self, which can escape from the specific contingencies of one's currently point of view, is allowed to predominate. Withdrawing into this element one detaches from the rest and develops an impersonal conception of the world

and, so far as possible, of the elements of self from which one has detached“ (Nagel 1986:8). De universelle standardene må i følge dette være uavhengig av det subjektive, og individene i stand til å transcendere sitt lokale perspektiv for å være objektive. En objektiv vurdering er basert på en form for kulturuavhengige metastandarder. Vi ser av Harré og Krausz ovenfor at moralen også er ”foundationalist”. Årsaken til dette er at også lokale moral spørsmål skal vurderes etter disse universelle prinsippene. Det er disse metastandardene som avgjør om noe er moralsk eller ikke, og som er referansegrunnlaget for moralen. De objektive moralske prinsippene er allmenngyldige. Hvis det finnes et prinsipp som sier at drap er forbudt så er det forbudt, hvis noen spør hvorfor, er det bare å henvise til det universelle prinsippet og si derfor! Du trenger ikke begrunne mer, hvis noe ikke er akseptabelt etter disse standardene så er ikke akseptabelt. Disse prinsippene blir da grunnfjellet som moralen er bygd på. Dette åpner for to nye spørsmål, for det første et spørsmål om eksistensen og tilgjengeligheten til slike metastandarder, dernest om individene er i stand til å transcendere sin kulturelle referanseramme å få tilgang til disse eventuelle prinsippene. Jeg vil først vurdere hvorvidt det kan tenkes at det eksistere slike nøytrale prinsipper som er fundamentet for moralen, dernest om transcendering er mulig. Svarene som gis på disse spørsmålene vil avgjøre hvorvidt moralen er universell eller relativ.

### **6.2.1 Nøytrale prinsipper**

Det første vilkåret for universalitet er knyttet til de nøytrale standardene og hvorvidt slike prinsipper kan eksistere? Finnes det universelle, nøytrale prinsipper som er uavhengige av enhver kultur? For det andre hva vil eventuelt disse standardene være? Hva er deres materielle innhold? Dette nøytralitetsvilkåret sikter ikke til individet, men til prinsippene som anvendes og deres opphav. Hvis det ikke eksisterer denne typen prinsipper vil ikke universalitet, slik det ble definert ovenfor kunne eksistere. Uten nøytrale prinsipper er det ingen sterk form for universalisme. Relativismen prøver å avvise disse nøytrale prinsippene for heller å basere moralen på lokale, partikulære moralske standarder. ”The theory of ethical relativism holds that there are no universally valid moral principles, but rather that all moral principles are valid relative to culture or individual choice” (Pojman 1990:20). Tvistespørsmålet er standardenes forhold til kulturen. Utfordringen er å avklare om det finnes universelle høyere ordens standarder som kan anvendes til å løse en hver moralske dispu. Relativistene avfeier denne typen metastandard og hevder at det ikke finnes noen

---

slik løserevet standard som kan brukes til å avklare moralske spørsmål. Standarden som anvendes henter alltid sin gyldighet i den kulturelle sfæren. ”But relativists often reject the possibility of such standards, since relativism, as defined above, results (according to the relativist) in part because there are no neutral standards available by which the claims or criteria of rival perspectives can be fairly evaluated. [...] there are no ‘meta-‘ or higher-order standards available to which we can appeal which will fairly or non-question-beggingly resolve our dispute” (Siegel 2004:750). Motargument fra universalistene er hvorvidt moralen bør være relativ? Er konsekvensene ønskelige? Det at moraloppfatningene varierer kan føre til at individene oppfatter sin verden som kaotisk og vanskelig å forholde seg til. Hva er egentlig tillatt, og hvilke prinsipper skal legges til grunn for å avdekke dette? I et system hvor moralen er kulturavhengig, og det ikke finnes felles universelle prinsipper for hva som er akseptabelt, kan det fremstå som lite forutsigbart og vanskelig å knekke de sosiale og moralske spillereglene. Burde ikke moralen baseres på universelle prinsipper som er gyldige uansett hvem du er og hvor du bor? Dessuten burde vel prinsippene stamme fra en nøytral og interesseløs vurdering av rett og galt? Det burde ikke være mulig for et individ å vurdere en handling som både moralsk akseptabel og ikke-akseptabel alt ettersom hvilken kultur vedkommende ”velger” og tilhøre der og da. Relativistene er ikke enige i dette og prøver isteden å påvise avhengighetstenen. Denne hevder at det finnes ingen universelt gyldige standarder, disse er alltid kulturelt betingende. Hvor skulle prinsippene ellers komme fra? Utav ingenting eller ingensteds kommer det ikke fiks ferdige moralske prinsipper. Eksisterer det noe som ikke er kulturelt betinget? Oppfatningene av hva som er akseptabelt og ikke oppstår i det kulturelle samspillet. Moralens er en integrert del av den kulturelle helheten, og ikke noe som kommer utenifra. ”[I]ndividual acts are right or wrong depending on the nature of the society in which they occur. Morality does not occur in a vacuum; rather what is considered morally right or wrong must be seen in context that depends on the goals, wants, beliefs, history, and environment of the society in question” (Pojman 1989:21). Det er et komplisert samspill. Hvis moralkodene hadde oppstått uavhengig av den kulturelle konteksten kan det tenkes at de ikke hadde vært i overensstemmelse med samfunnet eller kulturen som de skal forsøke å normere atferden i. Relativismen vil hevde at dette er tilfellet for moral prinsipper som kommer utenifra som de nøytrale universelle prinsippene. Et spørsmål er hvilke konsekvenser vil det ha for individenes atferd at de oppfatter moralen som ikke overensstemmende med verdier, målsetninger, historie og behov i samfunnet for øvrig. Vil individene forstå dem og etterleve dem? Og kanskje fremfor alt; ønsker individene

moraloppfatninger som ikke er forankret i deres kulturelle referanseramme, men konstruert globalt eller religiøst? Materielle morallover om hva som er tillatt og ikke er det nok vanskelig å få aksept for, og hvordan kan vi vite at disse virkelig er uavhengige av kultur. Hvilket grunnlag har vi for å tro at det kan finnes globale moralske prinsipper som ”kommer dalende ned fra ingenting”? Denne typen materielle (substansielle) prinsipper vil alltid kunne betviles, og vi kan trolig alltid spørre om de egentlig er kulturuavhengige. Dessuten, er det mulig å finne moralske prinsipper som har en slik slagkraft at de kan fungere som fundament? Kan jeg ikke alltid spørre hvorfor skal jeg rette meg etter det? Når dette sammenholdes med diskusjonen om transcendering nedenfor, er det meget som taler for at det ikke finnes universelt valide prinsipper som regulerer moralspørsmål. Evidens for at det finnes eller bør finnes innholdsmessige prinsipper som er nøytrale er vanskelig å finne. Her er det flere hensyn som taler for at det ikke eksisterer universelle prinsipper som ikke tar en viss høyde for lokale og kulturbestemte forhold. Den typen rigide prinsipper kan vanskelig forsvares. Men det er et spørsmål om det kan tenkes å eksistere en mer moderat form av universalisme? Kan det tenkes at universalitet kan fortolkes annerledes? Dette er et spørsmål jeg kommer tilbake til i kapitel 6.3, men først vil jeg vurdere om transcendering er mulig.

### **6.2.2 *Transcendering***

Det neste spørsmålet er hvorvidt individene er kapable til å transcendere sin kultur. Før dette kan avklares må det vurderes hva transcendering er og hvor strengt kravet skal forstås. Det nøytrale ståstedet som individene skal transcendere til refereres ofte til som ”view from nowhere” eller ”God’s eye view” (Siegel 2004:754). ”View from nowhere” er et hypotetisk ståsted som er helt uavhengig av menneskelige interesser og perspektiv. Ingen spesifikk kultur skal ha påvirket det. Konsekvensen av dette er at alle som foretar en moralvurdering fra det nøytrale vurderingsstedet vil komme til samme slutning. Hvilken kultur du er en del av er irrelevant, standarden er lik uansett. Stedet er i følge Harré og Krausz uavhengig av spesifikke kulturer, så vel som menneskeheten generelt. ”[A]ssessment of meaningfulness, existence, goodness and beauty and the foundations on which they rest are capable of being presented from a point of view that is independent of the point of view of any human kind in particular and of human kind in general” (Harré og Krausz 1996:24). Det første kravet er at vurderingsstedet må ligge utenfor ”any human kind in particular”. Med dette siktes det trolig til en spesifikk kultur som eksempelvis ”norsk” kultur, kristent livssyn eller dine



oppfatninger av rett og galt. Poenget er at det nøytrale vurderingsstedet ikke kan være kulturavhengig, siden det da ikke vil tilfredsstille kravet til objektivitet og nøytralitet. Det vil si at dersom det kan påvises at vurderingsstandarden henter sin legitimitet i en gitt kultur eller kontekst er den ikke fra "view from nowhere". Da vil individet enten ikke ha vært i stand til å løsrive seg fra sin kulturelle kontekst, eller bevisst ha brukt en lokal standard for å vurdere moraliteten. Hvis for eksempel avhengighetstesens (se nedenfor) kan påvises vil det nøytrale punktet måtte avvises, moralen er da relativ. Det neste poenget er at vurderingsstedet i følge Harré og Krausz ikke må være farget av "human kind in general". Det betyr at hvis moralvurderingen er basert på en oppfatning av en generalisert menneskehet, så er det å oppfatte som en kontekstuell vurdering. Men fins det en slik generalisert menneskehet som kan fungere som referanseramme? Hva kan det være? En slik generalisering av menneskeheten er kanskje noe sånt som menneskerettighetene eller andre globaliserte vurderinger av rett og galt? Men hva er det egentlig som er forskjellen på dette generaliserte stedet og det kulturuavhengige "view from nowhere"? Vil ikke et ståsted som er basert på menneskeheten være kulturuavhengig også spinne ut fra hva som er til menneskers beste, uansett? Hvorfor er ikke dette sammenfallende med det nøytrale stedet? Bør ikke moraloppfatningene ta utgangspunkt i menneskeheten, og en generalisert oppfatning av hva som er rett og galt sett i forhold til menneskets referanseramme? Dette generaliserte ståstedet vil teoretisk sett være mindre farget av særinteresser enn det første, men finnes det i det hele tatt en slik posisjon eller vil det bare være en teoretisk konstruksjon? Jeg tar ikke stilling til det, men viser at det er betenkeligheter i begge retninger her. Det neste spørsmålet er om en eventuell kulturuavhengig posisjon er tilgjengelig for individene. Kan individene frigjøre seg helt og fullt fra sin kulturelle ramme og foreta en vurdering som kanskje til og med strider mot denne? Er en objektiv transcendering mulig? Hvis svaret er nei, har det ingen betydning om det finnes noe nøytralt sted siden det aldri vil bli brukt. Siegel (2004:754) hevder at "It is widely acknowledged in contemporary discussion that one can never completely escape one's perspective, framework, or conceptual scheme and achieve a 'God's eye view' or a 'view from nowhere' (Nagel 1986); that all cognitive activity is inevitably conducted from some ongoing perspective or point of view. [...] there is no 'cosmic exile' from all conceptual schemes." Dette fører til slutningen at perspektivløse vurderinger ikke kan gjøres, og at moralsk universalisme er en umulighet. Individene er ikke i stand til å transcendere sin kulturelle ramme så fullstendig som universalismen krever. Men hvorfor avfeies muligheten

for transcendering? Hva slags evidens kan brukes for å underbygge at moralens referanseramme ikke er basert på vurderinger fra et universelt, nøytralt sted som ligger utenfor individenes sfære, og som krever en eller annen form for transcendering? Den vanligste innsigelsen er at det som fortolkes som et nøytralt og uavhengig vurderingssted er egentlig ikke noe annet enn et partikulært vurderingssted som har blitt generalisert, det blir en slags falsk objektivisering. "false objectification, which elevates personal tastes and prejudices into cosmic values" (Nagel 1986:143). Dersom dette er holdbart er det ikke universelle og nøytrale standarder som er kulturavhengige, men tvert imot noe lokalt som har blitt abstrahert på en slik måte at det fremstår som universelt. Den nøytrale standarden er i så tilfelle ikke nøytral, men tvert imot kulturavhengig. Og de kan ikke bruke som utgangspunkt for en kulturuavhengig og nøytral vurdering.

As Rorty insists, there is no transhistorical or supersocial Godly view on which such universal (moral) principles can be grounded or from which they can be derived. Axiological concepts and values are necessarily those of some historically specific community. [...] Thus, any insistence on the universality of values must be no more than the projected imposition of local values- those especially of some ethnoracial and gendered particularity- universalized. (Goldberg 1994:18).

Å henvise til universelle prinsipper vil derfor være en teknikk for å gi en spesifikk partikulær moraloppfatning forrang. For hvordan er det overhode mulig for oss å få tilgang til noe utenfor vår sfære og kan mennesket frigjøre seg fra konteksten de er situert innenfor? Det kan spørres om ikke vår forståelse av de såkalte universelle prinsippene vil være farget av de moraloppfatningene og den referanserammen vi har blitt sosialisert inn i. Også Siegel støtter at det er umulig å legge sin kulturelle referanseramme fullstendig til siden. "Let us grant that there are no universal (or transcultural) values in the sense that they are grounded in, or derived from, a perspective outside of history and culture, for there is simply no such "Godly" perspective available to us" (Siegel 1999:404). At det uavhengige stedet bare brukes for å skjule interesser fremheves også fra feministisk hold.

Much of the work of feminist philosophers and political theorists over the last 15 years has been devoted to exposing "false" universalisms of mainstream theory: the elevation of a self-owning (masculine) individual as the supposed subject of liberal contract theory (Pateman, 1988); the association of universality with impartiality, and the injunction this places on subordinated social groups to put their own "partial" needs to one side (Young, 1990); the cultivation of conceptions of rationality and the justice that expel any element of emotion and care. (Phillips 2002:2)

Phillips mener her at det uavhengige vurderingsstedet er det samme som det maskuline vurderingsstedet. Det er altså Nagel sitt argument om falsk objektivisering som også fremstilles av Phillips, men med en noe annen plassering av perspektivet. Tanken er også i tråd med Rorty og Goldberg som avleder sitt argument fra Nagel. Disse argumentene sier at mennesket ikke er i stand til å transcendere ut av sin kulturelle kontekst, og at det ikke finnes noen nøytral standard. Denne standarden er egentlig en kulturelt skapt standard som pretenderer å være universell. Evidens taler i følge dette for at det ikke er mulig for individene å transcendere kulturen og få tilgang til "view from nowhere". Individene er avhengige av sin kulturelle kontekst, og kan ikke frigjøre seg fullstendig fra den. Vurderinger som sies å være foretatt fra "view from nowhere" er basert på partikulære prinsipper og er dermed ikke kulturuavhengige. Videre finnes det heller ikke evidens for at det eksisterer moralske standarder eller prinsipper som er allmenngyldige. Det finnes ikke materielle prinsipper som kan brukes for å løse moralske kontroverser. Disse funnene taler for at moralsk universalisme bør forkastes, siden ingen av de oppstilte vilkårene er innfridd. Den logiske slutningen som følger av at moralsk universalisme ikke kan forsvares er at moralen ikke universell, men relativ. Denne antitetiske slutningen er basert på at det kun eksisterer binære kategorier, enten så er det en sterk form for universalisme eller så er det ikke universelle trekk i det hele tatt. Moraloppfatningene konstrueres lokalt, og det finnes ingen objektiv, nøytral moral. Hvis dette stemmer er det slik at hver enkelt kultur selv vurderer gyldigheten til sine idealer. Men er relativismen en ønskeverdig posisjon, og er den egnet til å gi oss gyldighetsstandarder som vi kan bruke for å evaluere våre idealer?

[F]rom the relatively uncontroversial claim that we cannot escape all perspectives and achieve a 'view from nowhere', it seems a short step to the relativistic conclusion that what can know, or what can be justified, is itself relative to the frameworks which inevitably limit our judgment; that, since there is no 'perspectiveless' judgment, there is no possibility of achieving a perspective would allow us to compare and evaluate (except in a question-begging way) either judgments issued from different perspectives, or alternative perspectives themselves. That is, the uncontroversial claim that all judgments are therefore bound or determined by such inescapable perspectives (Siegel 2004:754).

Hva er det som gjør at vi ikke automatisk godtar relativismen, men prøver å finne et tredje alternativ? Utgangspunktet for relativismen at vi ikke kan løsrive oss fra vårt perspektiv, er i følge Sigel ukontroversielt; så hva er det da som gjør relativismen problematisk? Det er konsekvensene av det relativistiske argumentet som er problematisk. Ved å være relativist fanges vi i vårt eget perspektiv, og mister muligheten til å sammenligne og evaluere

vurderinger som springer fra ulike perspektiver. Jeg kan bare vurdere det som er avhengig av samme kultur som jeg selv henter perspektivet innenfor, enhver annen sammenligning er umulig. Årsaken til at relativister ikke kan sammenligne er at de aviser metastandarder, og det er nettopp slike metastandarder som er en nødvendig forutsetning for å kunne sammenligne moralske vurderinger. Uten nøytrale metastandarder vil en eventuell sammenligning måtte foretas på grunnlag av partikulære prinsipper, noe som ikke er mulig for en relativist. “Not only do relativists fail to offer a basis for criticizing those who are intolerant, but they cannot rationally criticize anyone who espouses what they might regard as a heinous principle. If, as seems to be the case, valid criticism supposes an objective or impartial standard, then relativist cannot morally criticize anyone outside their own culture” (Pojman 1990:24). Den manglende kompatibiliteten vil gjøre de moralske vurderingene rimelig uoversiktlige, og kan få heldige konsekvenser. Det betyr eksempelvis at en relativist kan ikke kritisere Hitlers masseutrydding av jøder som umoralsk, fordi vedkommende har ingen metastandard å vurdere på basis av. Hvis vedkommende likevel velger å kritisere Hitlers moral, er det et brudd mot de relativistiske prinsippene. En slik fordømmelse vil innebære at noen moralske prinsipper blir ansett som bedre enn andre. Eller som Siegel sier (2004:769)

How can the relativist regard one of these arguments, or indeed any argument, as rationally compelling- or supportive of its conclusion to any degree- given her denial of non-relative standards of evaluation, appeal to which is required in order to establish such rational compulsion or support? In endorsing one or another of these arguments as rationally compelling or supportive, such that it *ought* to be found (at least to some degree) persuasive by fair-minded students of the issue, the relativist seems forced to give up her commitment to relativism, according to which no argument or standards have probative force beyond the communities which endorse them.

### **6.3 EN MELLOMPOSISJON- SVAK UNIVERSALISME**

Det foregående har en rekke konsekvenser av betydning. Utfordringen er at enten må det aksepteres at sammenligning er umulig og at moralen fullstendig overlatt til enkelt kulturers oppfatning av rett og galt, eller så må også relativismen forkastes fordi det er en ikke tilfredsstillende posisjon. Men når sterk universalisme allerede er forkastet, hva er da konsekvensen av å forkaste relativismen? Hvilke standarder kan i så fall anvendes for å avgjøre om våre idealer er gyldige? Den moralsk posisjonen som er best vil trolig hente

elementer fra både universalismen og fra relativismen. Siegel poengterer at moral neppe kan ses på som binære kategorier og at det trolig finnes mellomposisjoner. Dette gjør han når han kommenterer Goldbergs avvisning av universelle prinsipper. "[I]t rests on a problematic 'universal/ local' dichotomy. [...] Goldberg here presumes that 'local' and 'universal' are contradictories, and that 'local' entails 'non-universal', but this is simply an error" (Siegel 1999:403). Har Siegel rett? Kan det tenkes at moralen ikke er binær, og at oppfatningen av moralen som enten er universell eller ikke-universell for enkel? Spørsmålet er om moralen har vagere og mer flytende kategorier enn det som ofte fremstilles. Kan det tenkes at det finnes mellomposisjoner som gjør det mulig å konstruere en moralsk posisjon som har elementer fra både universalismen og relativismen? Det vil i så fall bety at selv om jeg avviser en sterk form for moralsk universalisme er det ikke sikkert at en svakere form for universalisme er umulig. Kanskje kan denne svakere formen for universalisme gjøre sammenligning mulig ved at den inneholder en eller annen form for metastandard. Spørsmålet er om det er mulig å legitimere at universalitet er et graduelt begrep. Hvilken evidens kan brukes for å understøtte denne påstanden? Det første som bør vurderes er hva betyr det at noe er universelt. Hvor strengt bør begrepet tolkes? "To say that they are universal is not to say that they are from God or from nowhere, but only that they transcend individual cultures in that they are legitimately applicable, and have force, not only beyond the bounds of the particular cultures in which they are acknowledged, but beyond all such cultural boundaries" (Siegel 1999:408). Siegel legger her opp til er en litt annen oppfatning av universell enn den vi har sett tidligere. Nøytralitetskravet er ikke lenger knyttet opp mot et vurderingssted utenfor den menneskelige sfære. Poenget er at de universelle prinsippene har en anvendelse som er videre enn kulturenes grenser, det blir på mange måter noe transkulturelt. Men hva betyr det da? Hvilke vurderinger bør legges til grunn for vurderingen av om noe kan ha en så vid anvendelse? Jeg velger her og anvende de samme parameterne som tidligere, nemlig transcendering og nøytrale standarder. Kan det tenkes at oppfatning av hva som ligger i disse må revurderes, og at heller ikke disse er enten/eller fenomen? Finnes det minimumsvarianter? Det første som det er relevant å gripe fatt i er eksistensen av nøytrale standarder. Selv om det ikke finnes standarder som er gyldige i alle mulige tilfeller kan det finnes noen som har en mer begrenset gyldighet? Det vil i så fall endre oppfatningen av hva som er en nøytral standard, kanskje er kravene for strenge? "The neutrality required to avoid relativism is thus not some sort of universal neutrality- neutrality with respect to every possible dispute or all conceivable conceptual schemes- but only neutrality with

respect to the issue at hand” (Siegel 2004:752). Men hva mener Siegel med dette? Her sier han at det kan være aktuelt med standarder som har gyldighet ikke i ethvert tilfelle, men i mer avgrensede tilfeller. Hva slags nøytrale standarder er da aktuelle? Hvordan er det mulig å oppstille standarder som bare er nøytrale i dette aktuelle tilfellet, men ikke i alle tilfeller? Standardene som ble vurdert i forhold til sterk universalisme var materielle prinsipper, det vil si universelle innholdsmessige prinsipper, egentlig maksimer for hva som var moralsk akseptabelt og ikke. Disse ble avfeid og på dette grunnlaget er det neppe denne typen substansielle prinsipper som vurderes her. Hvis det ikke dreier seg om materielle prinsipper, hva slags prinsipper eller standarder kan da være universelle? Når det ikke handler om hva som er akseptabelt og ikke, eksempelvis er bigami tillatt? Er tortur akseptabelt? Omskjæring? Abort? Hva kan det da være som de universelle prinsippene regulerer? Det som vurderes her er prosedurale prinsipper og standarder, og om det finnes visse redskaper som kan være anvendelige når noe skal vurderes? Disse standardene vil ikke i seg selv si noe om innhold, men om avveiningen av ulike argumenter. Det som vurderes er egentlig om det finnes noen prinsipper for å vurdere ulike argumenter. Siegel sier at kravet som stilles til disse standardene er knyttet opp mot en rettferdig vurdering av konkurrerende syn. “Such neutrality further does not require that standards cannot discriminate among better or worse competing views, but rather simply that such discrimination must be fair to competing views, i.e., cannot be prejudicial toward or irrelevantly biased against one or another of them” (Siegel 2004:752). Kan det tenkes at kravet som bør fremsettes er til en mer begrenset nøytralitet? Jeg velger her å støtte meg på en oppfatning av at en svakere form for nøytralitet kan eksistere, denne nøytraliteten vil være basert på at visse prosedurale prinsipper kan tas i bruk når vi skal løse moralske spørsmål. Her sies det ikke noe om det materielle innholdet til standarden, men det stilles krav til fremgangsmåten som blir brukt for å komme til en konklusjon. Når vi nå har kommet frem til at det finnes gitte universelle prinsipper for vurderingen av moralitet, må det vurderes om individene er i stand til å anvende dem. Hvis det er slik at individene alltid vil være farget av sitt lokale perspektiv vil de universelle prinsippene ikke ha noen reell betydning, de moralske vurderingene blir likevel kulturavhengige. Spørsmålet som må vurderes er om det bør legges til grunn en videre forståelse av transcendering? Kan det tenkes en mindre absoluttisk forståelse av begrepet enn det som ble drøftet i forhold til sterk universalisme eksisterer? Eller krever transcendering at individet kan sette seg utenfor den menneskelige sfære i ett hvert tilfelle? Siegel avviser dette. ”Godly perspectives or perspectives outside of history are not required

in order for universal principles to be achieved- and so this very argument against the very possibility of universal principles or values fails” (Siegel 1999: 404). Men hva er da alternativet? Hvor begrenset er individet av sitt perspektiv? Er det helt umulig og overhode frigjøre seg fra sitt perspektiv, og hvor mye frigjøring kreves for at det skal kunne regnes som transcendering? Dette er noen av de relevante spørsmålene som kan stilles her. ”[T]hat is, the uncontroversial claim that all judgements inevitably occur in the context of some perspective or another might be thought to entail that all that all judgements are therefore *bound or determined* by such *inescapable* perspectives” (Siegel 2004:754). Men umuliggjør dette perspektivet helt og holdent transcendering, eller kan det tenkes at dette er mulig? En ting er at individet ikke er i stand til å transcendere i ett hvert tilfelle, noe annet er om det kan være aktuelt å transcendere i gitte tilfeller? Kan det tenkes at i forhold til vurderingen av hva som er moralsk eller ikke kan individet være i stand til å heve seg over sin kulturelle kontekst og de moralske kodene som gjelder der, for å vurdere om kanskje andre moraloppfatninger er ”bedre”? Denne vurderingen vil være basert på om individet er i stand til å ta i bruk de nøytrale prosedurale standardene som ble drøftet ovenfor. Også denne formen for vurdering vil innebære en transcendering selvom det er kontekstuelte skapte moraloppfatninger som vurderes. Kravet til transcendering kan i følge Siegel ikke forstås så strengt som at det må være en vurdering som gjøres utenfor alle mulig perspektiver. Essensen i Siegels oppfatning av transcendering er at individet er i stand til å vurdere sine prinsipper og sitt perspektiv kritisk. Selvevaluering er viktig for at transcendering skal være mulig. ”[A]gents always judge from some perspective or other, but there is no reason to think that they are trapped in or bound by their perspectives such that they cannot subject them to critical scrutiny. In this sense, we can ‘transcend’ our perspectives; and this sense is sufficient to defeat the argument for relativism we have been considering” (Siegel 2004:755).

Vurderingstemaet for om individet er i stand til å transcendere sitt perspektiv vil dermed være knyttet opp mot evnen til å vurdere sitt eget perspektiv kritisk. En vurdering av hva som ligger i evnen til kritisk tenkning blir på dette grunnlaget sentral i forhold til moralen. Kanskje kan også denne vurderingen sies å være et av de nøytrale prinsippene? Jeg lar vurderingen om hva denne evnen er ligge her. Denne muligheten til å heve oss over vår kontekst gir en mulighet til å utvide vårt perspektiv. ”[W]e can and regularly do ‘transcend’ our frameworks from the perspective of other, ‘roomier’ ones, in which can fit both our earlier one and relevant rivals to it- and in this way fair, non-relative evaluations of our

judgements and the frameworks/ perspectives from which they are made possible” (Siegel 2004:756). Konklusjonen blir ut fra dette at moralens natur ikke er en enten eller vurdering. Det kan finnes en mellomposisjon som har innslag av både kulturavhengighet og av universalitet. Denne forståelsen kommer frem ved en graduell forståelse av universalitet. Mellomposisjonen er en svak form for universalisme, hvor det eksisterer universelle prosedurale prinsipper, og kontekstuelle materielle prinsipper. Konsekvensen av dette for idealers gyldighetsvurdering er at ulike idealer kan sammenlignes. Det blir mulig å vurdere hvilke idealer som er legitime og dette kan gjøres uavhengig av hvilke(n) kultur(er) individer er en del av. Årsaken til dette er at det finnes prosedurale prinsipper som gjør det mulig å finne metastandarder som kan avgjøre om et ideal kan legitimeres eller ikke og at det er mulig å oppnå nøytralitet i mer avgrensede tilfeller. Essensen i den svake universaliteten blir at transcendering er mulig, så lenge individet i det konkrete tilfellet klarer å heve seg over sitt partikulære standpunkt og vurdere ”det bedre argument”. Dette argumentet trer frem ved anvendelsen av de nøytrale prosedurale prinsippene. Et poeng til som bør påpekes i forlengelsen av det sistnevnte er på forskjellen mellom substansielle og prosedurale prinsipper. Jeg har her skilt mellom disse, men i praksis kan det være vanskelig å avgjøre om noe er et proseduralt eller substansielt prinsipp, dette handler også om at kategoriene har grensetilfeller. I noen tilfeller kan også åprinsippets natur være slik at det har elementer fra begge kategorier. Videre må det også understrekes at dette ikke er en absolutt kategorisering, muligens kan det også tenkes unntak fra denne skillelinjen. Det vil bare en konkret vurdering av de ulike prinsippene kunne avgjøre. Men for enkelhets skyld vil jeg bruke denne dikotomien i fortsettelsen. Hvilke konsekvenser denne oppfatningen av moralens natur vil ha for vurderingen av idealer, og deres forfølgelse vil jeg drøfte i kapitel 7 og 8.



## 7. KRITERIER FOR LEGITIMERINGEN AV SELVE IDEALET

Hvordan vet jeg at mitt ideal er et gyldig ideal? Utfordringen her er å kartlegge hvilke kriterier som legitimering av idealer er basert på. Når er underbyggingen god nok, og hvilke metastandarder bør vurderingen være basert på? Spørsmålet i dette kapitlet er ikke om et partikulært ideal som fred på jorden er legitimt, men hvilke kriterier som skal brukes for å vurdere dette. Temaet her er metalegitimering og intensjonen er å skissere en del prinsipielle betraktninger omkring kriteriene for så å forsøke å legitimere et sett med kriterier som kan anvendes. Det må innledningsvis presiseres at dette er ingen enkel oppgave, og at legitimering av kriterier også skjer på grunnlag av argumentasjon og gode grunner. Dermed vil også disse standardene være åpne for kritikk, og øvrige utfordringer som legitimeringsprosessen åpner for.

”What one cannot do is to justify oneself by citing some general rule claiming an inherent justifiability prior to all justification. There is no justification prior of justification” (Wellman 1979:141). Ved vurderingen av kriterier er det viktig å kjenne til skillet mellom substansielle standarder og prosedurale standarder siden disse må brukes noe ulikt jfr. kapitel 6. Et forsøk på legitimering som påberoper seg et universelt substansielt prinsipp vil ikke være gyldig, siden det ikke finnes noen substansielle prinsipper som er universelle. Forsøk på dette må identifiseres som kontekstuelle, og avhengige av en spesifikk etisk teori, gjennomslagskraften deres må ha samsvar med dette. Men mangel på substansielle standarder fører som nevnt ikke til at moralen blir relativ siden det finnes prosedurale prinsipper for moralen som er universelle. Disse muliggjør at mennesker som tilhører ulike kulturer kan diskutere hvilke idealer som er gyldige. Kravene til hvordan legitimere blir annerledes enn hvis det hadde eksistert substansielle universelle prinsipper som sa noe om hva som er rett og galt, men ikke umulig. Avgjørelsen vil isteden avhenge av gode grunner, og underbygging av påstander i samsvar med gitte prosedurale kriterier. Det er ikke mulig å oppstille et sett med kriterier som med 100% sikkerhet kan garantere at dette er de ”riktige” idealene, årsaken er at også metalegitimeringen avhenger av moralens natur og mangelen på substansielle universelle prinsipper. Avvisningen av den sterke formen for universalisme har konsekvenser for muligheten til å henvise til universelle prinsipper og sannheter. Det finnes ingen etisk sannhet, eller noen prinsipper som kan overbevise våre motstandere Dette støttes også av Flynn (2000:20)

What we have lost with the death of ethical truth in terms of language is insignificant compared to what has been lost in moral debate. What we have lost above all is that wonderful longed-for verdict that, assuming it endorsed humane ideals, would force all humanity to choose between accepting our ideals and abandoning rationality. We have lost that one big victory over all of our ideological opponents that would either convert them or convict them of unreason or immorality or both.

Når det ikke er mulig å avgjøre kriterienes legitimitet ved å henvise til universelle substansielle prinsipper må andre mekanismer tre i kraft. Kriteriene som anvendes må være av en slik natur at de ikke kan forkastes av motargumenter, og fremstillingen av kriterier må sørge for at argumentasjonen på en tilfredsstillende måte underbygger det som hevdes. Men når er underbyggingen tilfredsstillende og er endelig legitimering mulig? I følge Wellman kan det alltid reises innsigelser mot grunnene, noe som gir legitimeringen en karakter av og aldri bli fullgod og fullstendig. "Giving good reasons for an ethical statement is not the end of justification because both the truth of these reasons and their relevance to the ethical conclusions can be questioned in any given case" (Wellman 1970:x). Legitimering innebærer ikke bare å gi gode grunner, men også å imøtegå kritikk. Denne typen legitimering avhenger av at falsifisering ikke er mulig. Dette innebærer en videre oppfatning av gode grunner; hvilke kriterier som får gjennomslag er et resultat av fremsatt påstand, innsigelse og respons på innsigelsen: Legitimering blir da en sammensatt prosess. "Meeting a challenge is responding to it in a way that would, after indefinite criticism, cause any normal person to withdraw or withhold that challenge. When one has thus responded to all relevant challenges that have actually been made, one has given sufficient justification" (Wellman 1970:138). Ut fra dette fremgår det at det er mulig å imøtegå alle innsigelsene som fremsettes på et gitt tidspunkt slik at vurderingen på dette tidspunktet fremstår som gyldig, men det kan komme ny kritikk på et senere tidspunkt som må imøtegås, også disse innsigelsene må imøtegås. "Thus one may have finished the job on one occasion but find that on another occasion there are additional challenges to be met" (Wellman 1970:131). På denne måten blir legitimering en evigvarende prosess hvor det alltid kan duke opp nye innsigelser. En senere evaluering har ikke nødvendigvis det samme utfallet som det forrige, ny evidens kan endre argumentenes holdbarhet. Dette gjør at kriteriene alltid vil være foreløpig, aldri endelig, og det er følgelig umulig å si at noe er "legitimert en gang for alle". "There is no limit to the new challenges that can be made to any statement. In this respect, too, victory is never final" (Wellman 1970:139). Evidens, kritikk og respons er viktige momenter i en legitimeringsprosess, og det er sentralt å huske at det finnes ingen

---

legitimering som er fiks ferdig, alt må underbygges. Jeg kan ikke påberope meg å ha funnet ”sannheten” for noe slikt finnes ikke.

I og med at det ikke bare er de partikulære idealene som må underbygges med gode grunner, men også kriteriene som de vurderes opp mot, er det viktig å se at denne evidensen faktisk foreligger. Dette høres for så vidt selvsagt ut, men er praksisen slik? Kanskje er det slik at kriterienes legitimering hoppes over, og mangelen skjules ved at heller de partikulære idealene behandles? Ved å flytte fokus slipper jeg kanskje å underbygge noe som er vanskelig å underbygge? Det er derfor viktig å være på vakt i forhold til dogmatiske standarder, det vil si ikke underbygde standarder. Et eksempel på en slik taktikk kan spores hos Sieckelinck og de Ruyter som vurderer hvilke idealer som bør ha en plass i utdanning ved hjelp av standarden ”reasonable passion”. Sieckelinck og de Ruyter (2006) trekker frem vurderingsnormen samt tre subkriterier; moralsk, rasjonell og ”prudent”, men hvorfor er dette det overordnede kriteriet? De oppstiller ”passion” som en av de nødvendige betingelsene for at noe er et ideal, men det er ikke tilstrekkelig evidens til at leser skal anses dette for å være den overordnede vurderingsstandarden. Hva er det som gjør dette til normen? Konsekvensen av den manglende underbyggingen av vurderingskriteriet som anvendes hos Sieckelinck og de Ruyter er at hele deres legitimering av idealer kan trekkes i tvil. Dogmatisk fremsettelse av kriterier er ikke å anse som gode grunner siden de litt forenklet sagt nøyer seg med å konstatere at ”sånn er det bare”.

Siden idealer hører hjemme innenfor etikkens sfære og analysen her er av idealer som normativ størrelse, vil vurderingsstandarden være en annen enn innenfor epistemologien. Det vil være umulig å anvende eksempelvis kriterier som sannhet, sikkerhet eller sannsynlighet.<sup>3</sup> Idealene er basert på moralske/ etiske vurderinger, noe som medfører at spørsmålet om hva som er moralsk akseptabelt står sentralt. Imidlertid må vurderingsnormen være mer enn bare første ordens betraktninger omkring rett og galt, spørsmålet blir hvilken vurderingsstandard bør brukes når idealers legitimitet skal vurderes. ”The idea of justification is one of the keys to normative ethics. To say of some act that it is right, warranted, or valid, is to say that it is justified. To predicate goodness of something is to

---

<sup>3</sup> I forlengelsen av dette vil jeg understreke at det også er diskusjoner innenfor epistemologien i forhold til hva som er standarden for legitimering. For mer om dette se Dancy (2003) del 2 om ulike tilnærminger til legitimering innenfor epistemologien.

hold its approval justified. To hold an act as obligatory is to say that not only is it justified but also that there is no feasible alternative equally justified" (Scheffler 1954:180). Scheffler trekker her opp flere vurderingsnormer for legitimering; rett, "warranted", valid etc. Andre eksempler på vurderingsnormer for normative størrelser kan være gyldighet, hensiktsmessighet, formålstjenelig, egnet, ønskverdig, attraktivt, tillatt? Men også nytteverdi, realiserbarhet. Alternativene er mange og det er vanskelig å finne konsensus i forhold til hvilken som er "den rette". Spørsmålet er om alle disse vil føre til samme vurderingen? Vil en vurderingsnorm som valid og nyttig benytte seg av samme subkriteriene og vil det være en tilnærmet lik vurdering av idealet? Trolig vil valg av standard styre hvilke argumenter som er legitime å trekke inn for å vurdere idealers legitimitet. Standarden som velges kan være mer eller mindre snever, og dess snevrere og mer spesifikk den blir, jo mer låses vurderingen sett i forhold til kriterier som er relevante. Ved å velge hensiktsmessig kan det være vurderingsnormen blir en annen enn ved å velge gyldig, rett eller konsensus. Årsaken til at vurderingen blir en annen er at premissene må nødvendigvis stå i forhold til konklusjonen for å være holdbare og siden hensiktsmessig og ønskverdig kan ha ulikt meningsinnhold, vil de neppe kunne operasjonaliseres i form av de samme kriteriene. Utfordringen er hvilken vurderingsnorm er best egnet. Det kan trolig være hensiktsmessig å velge en vurderingsnorm som er generell i sin form, og ikke låser vurderingen for mye siden innsnevringen også kan skje gjennom subkriteriene. På dette grunnlaget velger jeg å forholde meg til gyldig som vurderingsnorm for idealer. Årsaken er at jeg oppfatter dette om en videre norm som dekker flere aspekter enn for eksempel attraktivt, og en norm som ikke nødvendigvis påberoper seg å stamme fra en gitt etisk teori, for eksempel nytte ("utility") som er kjernebegrepet i utilitarismen (Gewirth 1968:214) og derfor ikke er et metakriterium. Når et ideal er gyldig vil det innebære at det lar seg forsvare, og ikke undergraves av evidens som føres mot det. Kanskje kan det tenkes at gyldighet inneholder flere av de andre normene? Dette er et spørsmål jeg velger å la ligge her. Gyldighet vil bli brukt både for selve idealet og for forfølgelsen som vurderingsnorm for legitimeringen. Utfordringen som følger er hvordan operasjonalisere gyldighet, hvilke subkriterier kan oppstilles for legitimeringen? Valget av gyldighet som standard er også forenelig med at legitimeringen må skje i samsvar med de universelle prosedurale prinsippene for moral.

Et annet aspekt ved legitimeringen som må vurderes er hvor nøytrale eller upartisk kriteriene som brukes for å avgjøre idealenes gyldighet må være. Kan kriteriene inneholde oppfatninger om hva "det gode liv" er, eller vil dette være en for klar kobling mot gitte

etiske teorier? Det første som må avklares er hvor nøytralt eller upartisk et kriterium må være. Svaret som gis på dette vil ha sammenheng med flere faktorer, for det første hvilke krav stilles til gyldige kriterier, og dernest innenfor hvilke grenser kan eventuelt substansielle prinsipper som er kulturelt konstruerte brukes i legitimeringen. Bird (1996:63-64) hevder at individenes kontroversielle oppfatninger av det gode liv bør være uaktuelle. ”[I]t must be a justification which displays a certain kind of neutrality toward individuals’ controversial conceptions of the good; just as the neutral state must not rank or favor particular moral ideals, a neutral justification must not itself rely on, or otherwise privilege, controversial conceptions of the good held by particular individuals.”. Dette virker umiddelbart som et fornuftig prinsipp, men vil være en vanskelig vurdering i praksis. Hvor går grensen for hva som kontroversielt? Det er uproblematisk for de prosedurale standardenes del siden disse er universelle, og heller ikke inneholder en innholdsmessig komponent. De pretenderer ikke å si noe om hva som er gode eller mindre gode idealer, men gir retningslinjer for vurderingen. Men hva med substansielle kriterier, det vil si kriterier som innebærer et materielt innhold, enten det er nytteverdi, ”human flourishing” eller noe annet, kan disse oppstilles som kriterier, og hvilke krav stilles da til kriteriet? Disse er ikke universelle og de sier ofte noe om hva som er rett og galt med utspring i normativ etikk. Disse har alltid sammenheng med en kultur, og hvordan en gitt kultur eller en person (hvis det er en etisk teori) oppfatter noe. Ofte fremstilles de som nøytrale og gjør krav på universell gyldighet. Spørsmålet er om de substansielle, kulturavhengige prinsippene kan anvendes for å vurdere et ideals gyldighet? Og hvordan avsløre kultur- eller teoriavhengige kriterier som første ordens betraktninger? Poenget her er ikke at det ikke er rom for kulturell variasjon, men at vurderingen av argumentasjonen som fremsettes bør være slik at partene som deltar i deliberasjonen er åpne for dette, og ikke har fastlåste posisjoner. I forlengelsen av dette kan det også spørres hvilke krav som må stilles til standardene for å unngå partiskhet, og hvordan sikre en fair vurdering av om et ideal er gyldig? Er det for eksempel mulig å oppstille et krav om at idealer må ha nytteverdi eller hva med ”human flourishing”? Alle substansielle kriterier vil som jeg har nevnt tidligere være basert på enten en spesifikk etisk teori som utilitarismen, dydsetikk, Kantiansk filosofi etc, og om teorien er første eller andre orden avhenger av innholdet i teorien. Dersom disse sier noe om også andre ordens teorier som er substansielle teorier er også disse vil være farget av noe partikulært. Det finnes ikke noe slikt som en fullstendig nøytral teori.

Det første poenget i forhold til substansielle kriterier er knyttet til at de må identifiseres som kulturavhengige, og dermed må de også behandles som at de er det. Det er nødvendig å anvende prinsipper som sier noe om hva som er rett og galt moralsk sett, men den som fremsetter et slikt kriterium må være klar over opphavet og se at det ikke automatisk har noen universell gyldighet. Det kan måtte vike for en konkurrerende teori hvis den er bedre underbygd. Jeg kan være av den oppfatningen at idealers gyldighet avhenger av at de har pragmatisk nytteverdi som Rescher (1987:137) hevder, men dette må da underbygges i samsvar med de universelle prosedurale kriteriene. Den første faren som er til at substansielle kriterier er knyttet til at legitimering skjer gjennom deliberasjon, og muligheten for at argumentasjonen skjer på en fair måte. En av forutsetningene for at dette skal fungere er distanse til egen kultur, og balansen mellom de universelle prosedurale standardene og den substansielle kulturelle moralen. Er individet i stand til å se forbi sin egen kulturs fortreffelighet? Det er umulig å fullstendig løsrive seg jfr. kapitel 6 og en vurdering fra et uavhengig og perspektivløst sted kreves heller ikke. Kravet til nøytralitet kan muligens heller tolkes som et krav om upartiskhet, og unngåelse et etnosentrisk perspektiv. Hvis den ene parten oppfatter sin kultur som overlegen og andre kulturer som mer eller mindre usiviliserte vil et nøytralt eller upartisk perspektiv være en umulighet. "Intense identification with the familiar and the devaluation of the foreign is called ethnocentrism. It is the feeling that one's own culture is the best in all respects and that others are in varying degrees inferior -- barbaric, heathen, or outlandish" (Broom og Selznick 1963:57). Etnosentrisme vil umuliggjøre en "fair" diskusjon omkring hvilke idealer som er mulig å legitimere siden den vil være fylt av kulturelle eller eventuelt personlige fordommer ("bias"). Ved å innta et etnosentrisk ståsted vil legitimeringen ifølge kriteriene jeg skisserer under ikke bli gyldig, siden en forutsetning for å kunne vurdere et ideals gyldighet er at det er basert på en "fair" diskusjon. Her anvendes de universelle prosedyrene, og personlige og kulturelle sympatier tilsidesettes. Det må i legitimeringsprosessen kreves at individet er i stand til å vurdere også den andres argumentasjon uten å tro at egen kulturs moralske prinsipper er overlegne. Et eksempel kan være den norske stats syn på samekulturen på 1950- og 1960-tallet og assimileringen av samiske skoleelever inn i "etnisk- norsk kultur". I en legitimering av idealer vil det være rom for lokal og kulturavhengig moral, men denne må sammenstilles med de universelle prosedurale prinsippene, og eventuelt anses ikke legitime på grunnlag av disse. Det kan være mine substansielle prinsipper er de mest egnede, men hvis så er tilfellet

---

avgjøres det ved en upartisk argumentasjon, og ikke et forhåndsinnsett og udiskuterbart perspektiv.

## **7.1 PRINSIPIELT OM VALG AV KRITERIER**

Essensen som kan trekkes ut av en svak form for universalisme er at sammenligning av ulike etiske teorier eller kulturelle forskjeller i moral er mulig fordi det finnes prosedurale standarder. Samtidig er det bedre arguments forrang og en dialektikk mellom innsigelse og respons noe som står sentralt. Konsekvensen er at idealers legitimitet er farget av kulturen individene er en del av og universelle prosedurale prinsipper for moral. De universelle prosedyrene setter begrensninger for hva som regnes som holdbare argumenter, og kan brukes for å vurdere idealer på tvers av kulturelle og moralske ståsted. Det er derfor viktig å klarlegge hvilke prosedurale standarder som eksisterer og deres betydning for vurderingen av idealers legitimitet. En viktig konsekvens av dette er at ulike kulturelle kontekster kan legge til grunn ulike etiske teorier, uten at det er kritikkverdig eller nødvendigvis problematisk. Det betyr at det eksisterer divergerende oppfatninger av hva som er moralsk og umoralsk. Andre sentrale poeng i forlengelsen av dette er knyttet opp mot at idealene har tilknytning til moralen, noe som medfører at det nødvendigvis må foretas en vurdering av om det aktuelle idealet er i samsvar med hva som er moralsk akseptabelt. Men hvordan er det mulig når den substansielle moralen er kontekstuell? Et spørsmål som dukker opp her er hvordan kan moralen vurderes av individer som er forankret i en gitt kultur. Dette er spørsmålet om nøytralitet som behandles under.

Når løsningen på om idealer er legitimerte ikke er en vurdering av om idealet er i samsvar med et altoverskyggende kriterium eller prinsipp må argumentasjonen være annerledes, og muligens blir kommunikasjonsverktøyet deliberasjon. Sentralt i deliberasjon står evnen til å ta andres perspektiv og være i stand til å vurdere det bedre argument på en nøytral måte. Dette stiller krav til både individet som vurderer og til kriteriene som er oppstilte. Jeg vil under se nærmere på om deliberasjon kan være et av de universelle prosedurale prinsippene og hva eventuelt prinsippet innebærer. Andre avklaringer som må foretas er hva innebærer det at de prosedurale kriteriene er nøytrale, og om det bare er prosedurale prinsipper som kan brukes til å legitimere, er det ikke noen substansielle prinsipper som er av en slik karakter at idealer ikke kan evalueres uten dem? Et tredje prinsipielt spørsmål som må vurderes om det

finnes noen begrensinger i forhold til hvilke kriterier som kan brukes for å legitimere idealer. Disse spørsmålene vil jeg komme tilbake til nedenfor. Trolig bør det også stilles opp et krav om rasjonalitet, og derfor må det også ses på hva som ligger i det og om det er et kriterium? Dette vil jeg komme tilbake til nedenfor.

### **7.1.1 Deliberasjon**

Det første spørsmålet som må avgjøres er hva er deliberasjon, deretter må det vurderes om og eventuelt hvor stor betydning deliberasjon har for idealer. En måte å fortolke legitimeringsprosessen er ved å forstå det som en deliberasjonsprosess, hvor det heller handler om å komme til enighet om hva som er de gjeldende prinsippene og hva som er moralsk akseptabelt. At deliberasjon er et av prinsippene innen etikken fremheves eksempelvis av Rawls, Scanlon og Habermas, dog med noe ulike innfallsvinkler. I følge Chambers (1996:17) er disse tre tilhengere av en form for proseduralisme, det vil si at "[W]e determine whether principles are morally, valid, right or wrong, by reference to a procedure that can serve as a general test of their validity.". Habermas sitt svar på hvordan legitimere er ved hjelp av "a dialogical procedure known as practical discourse. Here, the test is discursive." (Chambers 1996:17). Legitimering vil her skje ved hjelp av diskurs som gjennomføres i samsvar med gitt prosedyrer. Det er mulig å si mye om diskursen som etisk test slik den fremstilles av Habermas, Scanlon og Rawls, men dette lar jeg ligge her. Her viser jeg til at det er enighet i at diskurs kan brukes for å avklare gyldighetsspørsmål.

Deliberasjon består i at personer med ulike syn på moralske spørsmål (her idealer) kan inngå i en diskusjon omkring hvordan løse uenigheten. Nøkkelen er utveksling av argumenter som er rasjonelle og underbygger et standpunkt. "Deliberation encourages people with conflicting perspectives to understand each other's point of view, to minimize their moral disagreements, and to search for common ground" (Gutmann 1993:198). Essensen er at løsningen på hva som er et ideal vil fremkomme i jakten på "a common ground". Gutmann mener deliberasjon kan løse konflikter mellom individer, også individer som tilhører ulike kulturer. Deliberasjon handler om argumentasjon og vurdering av motstridende "reasonable" perspektiver. Det har mye til felles med Siegel (2004) sin svake universalisme.

[A] better response to a fundamental moral conflict is actual deliberation among reasonable perspectives in forums well-designed for deliberation. The give and take



---

of respectful argument among people with conflicting reasonable perspectives is a fairer way of living with ongoing disagreement for several reasons. It enjoys the respect that is due to all reasonable opinions without assuming that the provisional resolution of a fundamental moral conflict can be political neutral in its rationale result. (Gutmann 1993:198-199)

Deliberasjon blir en metode for å vurdere om idealet er mulig å legitimere og basisen for dette vil være argumentasjon. Deliberasjon handler om å forhandle seg frem til substansielle prinsipper på bakgrunn av krav til legitimering og prosedyrer. Minimumsløsningen er å si at innenfor den svake formen for universalisme vil deliberasjon være et av de prosedurale prinsippene som brukes for å komme frem til hvilke idealer som er gyldige. En mer vidtgående løsning er å si at den svake formen for universalisme også kan kalles deliberativ universalisme. "Deliberative universalism relies partly upon a core of universal principles and partly upon public accountable deliberation to address conflict [...] conflicts that reason has yet to resolve" (Gutmann 1993:193). Spørsmålet er hva slags universelle prinsipper som den deliberative universalismen eventuelt inneholder, og om disse går på tvers av utgangspunktet jeg allerede har skissert i forhold til at det kun finnes prosedurale standarder som er universelle. Hvis deliberativ universalisme skal legges til grunn som den svake formen for universalisme, må dette harmonere med mine foreløpige konklusjoner. Spørsmålet er hvilke premisser er deliberativ universalisme basert på? "Cultural relativists criticize universalists for believing in the moral equivalent of Esperanto. But deliberative universalists believe only in the moral equivalent of a universal grammar" (Gutmann 1993:206). Hvis denne oppfatningen om at deliberasjon kun er å forstå som en form for grammatikk, det vil si metoderegler for løsning av moral, er denne posisjonen mulig å harmonere med den svake formen for universalitet som ble skissert ovenfor, men hvilke forutsetninger hviler deliberasjon på? Utfordringen blir å avdekke hvilke universelle prinsipper det er Gutmann i sitatet ovenfor mener er kjernen i den deliberative universalismen.

Deliberative universalism therefore consists in of (1) a set of substantive principles of justice that are unreasonable to reject or necessary for deliberation, and (2) a set of procedural principles that support actual deliberation about fundamental moral conflicts, conflicts which reason cannot resolve [...] This combination of substantive and procedural principles makes deliberative universalism distinctively suitable for decisions about social justice. (Gutmann 1993:200).

Men heller ikke dette sier noe mer, og det er ikke sikkert at de substansielle prinsippene som Gutmann her henviser til trenger å være universelle, det sier hun ingenting om. Dette kan vel

så gjerne være prinsipper som kommer frem under meningsutvekslingen. Når Gutmann her snakker om "social justice" har ingen nevneverdig betydning, dette kan vel sies å være et ideal på mange måter. Dette kan da fortolkes slik at en legitimering av idealet "social justice" vil fremkomme ved deliberasjon basert på universelle prosedurale standarder for hvordan deliberasjon er mulig, hvor partene kommer frem til substansielle kriterier om hva som ligger i dette idealet og hvorvidt det er et gyldig ideal. Fortolkningen og gyldigheten må nødvendigvis ha en kontekstuell kobling. Men det er noen utfordringer i forhold til denne oppfatningen av legitimering basert på deliberasjon. I følge Sanders (1997:348) er gjensidig respekt mellom partene og at argumentene skal være "reasonable" og moralske betingelser for deliberasjon. Jeg har her ikke tenkt å vurdere om "reasonable" og moralsk er gyldige prinsipper siden dette er noe jeg allerede har fremhevet som mulige universelle prosedurale kriterier, et eventuelt innhold i disse kriteriene drøftes senere i dette kapitlet. Spørsmålet her er om det finnes et universelt prinsipp om gjensidig respekt mellom partene. Finnes det noe slikt som et universelt prinsipp om gjensidig respekt mellom parter og er dette et proseduralt prinsipp, eller vil en anerkjennelse av dette prinsippet være det samme som å si at det faktisk finnes et substansielt prinsipp? Er dette det samme som toleranse? Og hvis det er tilfellet vil ikke det være et substansielt moralsk prinsipp som eventuelt vil eksistere i den kulturelle konteksten? Samtidig er det mulig å si at uten et prinsipp om gjensidig respekt så vil en hver form for kommunikasjon mellom parter enten de er del av samme eller ulike kulturer være umulig. At den ene parten muligens ikke ser at dette er et prinsipp betyr ikke at det ikke er et universelt prinsipp. Det betyr bare at denne parten ikke handler i samsvar med det.

Jeg tar her ikke stilling til om det faktisk finnes noe slikt som deliberativ universalisme, men forholder meg til deliberasjon som et virkemiddel for å legitimere idealer. Antakelig er det ikke særlig realitetsforskjell i å hevde at deliberasjon er ett av de prosedurale prinsippene eller å hevde at universalismen er deliberativ. Essensen er i begge tilfeller at legitimeringsprosessen avhenger av en form for forhandlinger, og at partene kommer frem til enighet. Jeg anser derfor deliberasjon som den prosedurale mekanismen som anvendes for legitimering av idealer. Dette har konsekvenser for hvordan substansielle moralske prinsipper fremkommer. Men før jeg kan vurdere hvilke universelle prosedurale prinsipper som deliberasjonen må skje i forhold til er det flere prinsipielle spørsmål omkring kriteriene som må drøftes.

### 7.1.2 *Substansielle og prosedurale prinsipper.*

Den neste utfordringen er å se nærmere på særlig de substansielle prinsippene for moral. Hvor kommer de fra, og hva er forskjellen fra prosedurale prinsipper og hvordan kan disse brukes i deliberasjonen? Et substansielt prinsipp vil innholde en innholdsmessig regel eller anbefaling om hvordan en moral disputt skal løses. Skillelinjen mellom prosedural og substansiell vil i hovedsak gå på om regelen eller prinsippet som foreskrives handler om fremgangsmåter for å komme til enighet eller om de selv foreslår en innholdsmessig regel. Et eksempel på et substansielt prinsipp kan være ytringsfrihet, og individets rett til å uttrykke seg, et annet at man ikke skal drepe andre eller stjele fra andre etc. Selv om det er mulig å oppstille prinsipper, eller for å være mer presis, forslag på prinsipper er det ikke sikkert disse er gyldige og det kan variere hvem de er gyldige for. Årsaken til dette er at de substansielle prinsippene har et lokalt opphav, og det er nettopp disse prinsippene som ofte vil bli til i deliberasjonen mellom individer fra samme eller ulik kultur. Hvilket gyldighetsområde prinsippene har vil avhenge av hvor mange som er enige om dem. Men bare fordi prinsippet ikke har en universell gyldighet som et kulturelt uavhengig prinsipp, kan det like fullt ha gyldighet utenfor en gitt kultur, men opphavet vil da trolig være "nedenfra" og skyldes enighet. Det betyr at prinsippets gyldighet kan bestrides, og eventuelt forsvares slik som det ble skissert i mekanismen for legitimering. Kanskje er det da transkulturelle prinsipper som påberopes?

Recent moral and political thought seems Janus-faced. We find on the one side a remarkable kind of cross-cultural moral agreement about human rights. [...] A cross-cultural consensus about these claims [menneskerettighetene] would seem to provide us with a "common morality." We find on the other side an apparent loss of confidence in any such consensus. [...] Called into question are not only universal human rights but any notion of a common morality that applies and can be justified to persons as such. " (Outka og Reeder 1993:3)

Fortolkningen av eventuelle substansielle prinsipper som oppstilles må nødvendigvis skje på grunnlag av lokale forhold. Der kan det være ulike etiske teorier som har fått gjennomslag, og følgelig kan det være divergerende oppfatninger av hva som er moralsk akseptabelt og ikke. Dette blir også en utfordring når det gjelder idealers legitimitet. Det er første orden, normativ etikk som regulerer hva som er rett og galt, men mekanismen for denne vurderingen finnes i universelle prosedurale prinsipper. Det kan i forlengelsen av dette være relevant å spørre hvor utfyllende prinsippene som oppstilles med basis i kulturene må være? Må det være klare og entydige prinsipper som det er lite tolkningsrom i forhold til innholdet

i, eller kan det tenkes at det er mulig å skissere og bli enige om en minimumsløsning som setter noen grenser på tvers av kulturer, samtidig som de ulike kulturene har mulighet til å utfylle prinsippet selv? Med andre ord hvor detaljerte må de substansielle prinsippene som individene forhandler seg frem til være? En oppfatning av substansiell moral og kulturell forskjeller som kan være mulig å legge til grunn ved utviklingen kriterier for idealer kan være Walzer (1994:2) sin differensiering mellom tykk og tynn moral, "Moral terms have minimal and maximal meanings; we can standardly give thin and thick accounts of them, and the two accounts are appropriate to different contexts, serve different purposes." Walzer hevder at det finnes en tykk, maksimal moral som er en utdypet form, hvor prinsippene er detaljerte og tilpasset de lokale forholdene. Det finnes også en tynn, minimal moral som er en noe enklere og mindre utfylt løsning. Et eksempel på forskjellen mellom tykk og tynn moral kan finnes i forhold til "demokrati", i en tykk kulturavhengig oppfatning er demokrati utfylt i forhold til rettferdighet, deltakelsesmekanismer, institusjoner etc, mens det i en tynn minimalistisk oppfatning kanskje bare sier at det skal være en form for folkestyre, og så er det opp til de partikulære kulturene å utdype hva det innebærer. Walzer hevder at det som mennesker fra ulike kulturer ofte kan enes om er den tynne moralen, og kanskje er dette det eneste de kan enes om? Kanskje er det lettere å forholde seg nøytral når det bare er snakk om hovedlinjer, en slags "ramme" som fastsettes. Men kan den substansielle tynne moralen noensinne bli helt nøytral, Walzer hevder nei.

It is possible, nonetheless, to give a substantial account of the moral minimum. I see nothing wrong with the effort to do that so long as we understand that it is necessarily expressive of our own thick morality. A moral equivalent of Esperanto is probably impossible—or, rather, just as Esperanto is much closer to European languages than to any others, so minimalism when it is expressed as Minimal Morality will be forced into the idiom and orientation of the maximal moralities. There is no neutral (unexpressive) moral language (Walzer 1994:9).

Men er disse prinsippene forenelige med universelle prosedurale prinsipper, eventuelt hvordan da? Walzer tar selv opp problemstillingen. "It is popular these days to think of the minimum in procedural terms -- a thin morality of discourse or decision that governs every particular creation of a substantive and thick morality" (Walzer 1994:11). Men han avviser at det kan finnes universelle prosedurale standarder. Begrunnelsen er at denne typen standarder vil være så omfattende at de alt i alt er basert på tykk moral, og at de av natur ikke har sitt opphav i tynn moral, men i tykk. "First of all, the procedural minimum turns out to be rather more than minimal. For the rules of engagement are designed to ensure that the

speakers are free and equal, to liberate them from domination, subordination, servility, fear, and deference. Otherwise, it is said, we could not respect their arguments and decisions" (Walzer 1994:12). Den neste innsigelsen kommer i forlengelsen av dette argumentet og sier at det ikke kan eksistere tynn universell moral som er uavhengig av de ulike kulturene siden det ikke kan stemme med hans oppfatning om at tynn moral springer ut av tykk moral, og ikke motsatt. Han mener at prosedurale standarder som den typen jeg har skissert over nødvendigvis må ha utspring i tykk moral, og da vil det ikke kunne eksistere enighet om det (Walzer 1994:13). Men må det nødvendigvis være slik? Kan det ikke tenkes at det faktisk finnes en tynn moral for prosedurale standarder, og må denne tynne prosedurale moralen springe ut fra en tykk moral? Hvilken evidens har vi for at deres opphav må være det samme? Kan det ikke tenkes at prosedurale og substansiell prinsipper er kvalitativt forskjellige? Og må de prosedurale standardene ha utspring i tykk moral? Eksistensen av universelle prosedurale standarder vil jo ha en annen moralsk natur og et annet opphav enn de substansielle prinsippene. Jeg velger på dette grunnlaget å se bort fra Walzer innsigelser mot de prosedurale standardene, og forholder meg til at disse kan ha utspring i en tynn moral, i og med at de ikke er kulturelt skapte. En type substansielle rettigheter som kan forstås i lys av tykk og tynn moral er menneskerettighetene. Disse antas ofte som universelle prinsipper, men de kan ikke være substansielle universelle prinsipper siden det ikke finnes noe nøytralt vurderingssted, eller mulighet for fullstendig transcendering. Disse prinsippene er derimot eksempler på hvordan de universelle prosedurale prinsippene for moral, og deliberasjonen har blitt brukt for å løse substansielle moralske konflikter. Menneskerettighetene kan muligens ses på som eksempler på tynn moral og være potensielle substansielle prinsipper. Dette kommer jeg tilbake til i 7.2.5. En innsigelse i forhold til nettopp menneskerettighetene er om de egentlig er så nøytrale som vesten liker å hevde, kan det være at de egentlig er basert på vestlig kultur? "In recent years, as the Cold War declined and the conflicts between "the west and the rest" increased, the question whether human rights have universal validity or merely represent a Western standard that is inappropriately applied elsewhere has come to the center of international relations and debates" (Gowans 2000:5). Hvorvidt denne påstanden er holdbar tar jeg ikke stilling til her, men spørsmålet kan stilles. Dette vil også være en utfordring i forhold til prinsippet om deliberasjon og hvorvidt dette faktisk åpner for at alle parter blir hørt og får komme til ordet. Kan det tenkes at noens stemme kommer tydeligere frem enn andres i forsøket på å løse konflikter, og i å komme frem til substansielle prinsipper? Hva vil det eventuelt ha av konsekvenser for

prinsippene som det pretenderes at de har gyldighet utenfor landegrensene? Jeg antar altså at det kan finnes substansiell moral som har blitt forhandlet frem ved hjelp av de prosedurale prinsippene, og at disse prinsippene ikke trenger å være maksimal moral, men kan være en form for minimalistisk moral som fastsetter rammen for de ulike kulturene.

### **7.1.3 Sirkularitetsproblemet**

En annen utfordring i relasjon til legitimering er hva som regnes som gyldig argumentasjon. Hva kan brukes som premisser for å underbygge et argument, er det slik at kriteriene som anvendes for å vurdere idealers natur kan være idealer eller vil det føre til en form for sirkulær argumentasjon som ikke er tillatt? Hvis det er sirkelærargumentasjon vil det være slik at noen av premissene som brukes vil forutsette at konklusjonen er riktig. "To beg the question is to ask to be granted as a premise that which is in question, that which one is undertaking to prove. This explanation clearly presupposes a certain context, a kind of debate, in which one party has undertaken to prove or support some statement, and to do so by gaining concessions or acceptance of the premises to be used from the other party" (Mackenzie 1994:227). Spørsmålet her er om noen av kriteriene som brukes selv er idealer, og hvilke konsekvenser det eventuelt har. Kan det tenkes at noen av kriteriene jeg skisseres under for eksempel "human flourishing" er et partikulært ideal, det vil si selv er en forestilling om hvordan livet bør være? Hvis det stemmer må det drøftes om "human flourishing" kan brukes som et kriterium for å vurdere idealers legitimitet generelt sett? Problemstillingen som reises krever egentlig to avklaringer, for det første hva er forskjellen på et ideal og andre normative størrelser som eksempelvis et prinsipp, og dernest hva er konsekvensen av å bruke et partikulært ideal som et kriterium for å vurdere legitimiteten til idealer generelt sett? Er det siste tillatt eller vil det føre til en form for argumentasjon som ikke holdbar? At prinsipper kan brukes i legitimeringen av idealer er klart, et prinsipp og et ideal er ulike normative størrelser. De innebærer at de har ulike kjennetegn, og at det ikke nødvendigvis er de samme kriteriene for å legitimere dem. Det vil derfor ikke være slik at noen av premissene for gyldige idealer må forhåndsgodkjennes for å kunne brukes i legitimeringen. Ved å anvende eksempelvis et ideal som kriterium for legitimering av idealer må det forutsette at det aktuelle idealet allerede er gyldig, men det kan det være dersom det er vurdert i forhold til de skisserte kriteriene. Denne innsigelsen kan rettes ikke bare mot kriterier som "human flourishing" som jeg kommer tilbake til i 7.2.3, men kanskje også mot

deliberasjon. Kan det tenkes at deliberasjon faktisk er et ideal for hvordan legitimere idealer? Hva blir konsekvensen av det? Er det en form for sirkulærlegitimering? Og i verste fall hva blir konsekvensen av det? Innsigelsen rammer ikke bare deliberasjon og "human flourishing", men det er også fremsatt liknende kritikk mot både "reason" og legitimering ("justification"). Poenget er at ingen av disse kan underbygges uten at deres egen gyldighet forutsettes. Eksempelvis er en legitimering av "legitimering" avhengig av at prosedyrene for legitimering blir brukt, men hvis jeg bruker disse prosedyrene har jeg jo allerede akseptert at dette er legitimt. Altså et sirkulært og selvlegitimerende resonnement. Det samme gjelder for "reason", en kritikk Rescher avviser. "Various theorists mock reason as an exercise in futility. "Any defense of reason is predetermined to failure. For it must make use of the very instrument that is in question, and therefore commits the vicious circle fallacy" (Rescher 1993:249). Rescher avviser denne kritikken, og hevder at "reason" faktisk er og må være selvstøttende. Noe annet et rasjonelt forsvar av "reason" vil være meningsløst. "What nonsense! Whatever circularity is at issue is altogether virtuous. Reason is and must be self-endorsing; self-validation is the only thing that makes sense here. The only defense of reason worth having is a rational one. What more- or what else- could a sensible person ask for?" (Rescher 1993:249). Dette taler for at noen ting er umulig å underbygge, og bare må tas for gitt, den som argumenterer bør være klar over at det er et sirkulært resonnement. Reschers argument er også gjengitt og utdypet av Siegel (1997:83-85). Siegel hevder at denne sirkulariteten må godtas, og at noen former for sirkularitet er uunngåelig (Siegel 1997:74). Å legitimere rasjonalitet uten å være rasjonell er ikke mulig. I forhold til kriterier for vurdering av idealer innebærer sirkularitet noen utfordringer, og det er viktig å reflektere om kriteriene som skisseres er sirkulære og konsekvenser av dette. Et relevant spørsmål er om denne typen "feil" ved argumentasjonen fører til at kriteriet må avvises eller om det er en form for sirkularitet som nødvendigvis må godtas, om enn motvillig? Det kan også spørres om rasjonalitet er så særegent at sirkulariteten godtas for dette, men at det samme ikke gjelder for andre mulige kriterier? Det må derfor vurderes i forhold til kriteriene om de er sirkulære. Er dette idealer som påberopes som kriterium for idealer, og hva blir henholdsvis konsekvensen av å avvise eller beholde dette idealet som en del av vurderingsnorm for idealers legitimitet? Et prinsipielt spørsmål som oppstår hvis et partikulært idealer avvises som mulig kriterium for idealers generelle legitimering er; hva er alternativet? Hvilke typer vurderingskriterier er da legitime? Resultatet av å avgrense mot idealer som kriterier kan muligens bli at det ikke finnes reelle kriterier for evalueringen av forestillingene. Spørsmålet

er om dette vil fungere mot sin hensikt? Kanskje må en mellomløsning godtas? Jeg lar spørsmålet ligge her, men viser til utfordringene det reiser.

## **7.2 KITERIER**

Det som foreløpig har fremkommet av føringer for utformingen av standardene for legitimering er at det ikke finnes substansielle universelle prinsipper, eventuelle prinsipper som sier noe om innholdet i idealer er kulturavhengige. Men det finnes universelle prosedurale standarder som gjør det mulig å vurdere idealers gyldighet på tvers av kulturer. Et sentralt prinsipp i legitimeringen vil være deliberasjon, og her vil den kulturelle tilhørigheten til aktørene avgjøre om det er tykk eller tynn moral som brukes som basis for legitimeringen. Mulig konsensus avhenger av det bedre arguments forrang, og at rasjonelle individer er i stand til å se dette. Andre premisser er at idealer antas å tilhøre etikkens sfære. Spørsmålet her er om det er mulig å oppstille kriterier som kan brukes til å vurdere de partikulære idealenes gyldighet, og hvilke kriterier vil dette eventuelt være?

### **7.2.1 Moralsk akseptabilitet**

Det første kriteriet som oppstilles er at idealer må være moralsk akseptable. Bakgrunnen for dette kriteriet er idealenes kobling til etikkens sfære. Et ideal kan som nevnt i kapittel 3.3 kategoriseres i forhold til om det er moralsk eller umoralsk, eller ikke- moralsk. Å unnlate en vurdering av om idealet er moralsk akseptabelt ville ført til at idealene ble vurdert uavhengig av sitt opphav noe som ville gitt en løsrevet vurdering. Hvordan skal da denne vurderingen av om idealer er moralsk akseptable gjennomføres? Den første vurderingen som må gjøres i forhold til om en forestilling er et gyldig ideal er å avgjøre hvilket forhold det er mellom det aktuelle idealet og moralen. Kan forestillingen kategoriseres som moralsk, umoralsk eller ikke- moralsk? Hvis forestillingen er ikke- moralsk, vil ikke forestillinger i seg selv kunne bli ansett som moralsk uakseptabel. I slike tilfeller faller kriteriet bort, og regnes ikke som et problem for dette idealets gyldighet. Et eksempel på et ideal som regnes som ikke- moralsk er kroppsidealet, dette idealet har ingen tilknytning til hva som er rett og galt, og kan derfor ikke vurderes i forhold til slike standarder (men forfølgelsen av amoralske idealer kan som nevnt i kapittel 3.3 være umoralsk, dette kommer jeg tilbake til i kapittel 8). Utfordringen i forhold til moralsk akseptabelt oppstår når idealet har en kobling mot hva som er rett og galt.



Det må da avgjøres om idealet er i samsvar eller strid med prinsippene for hva som er rett og galt. Eksempler på idealer som har en moralsk side er "white supremacy" og rettferdig fordeling. Utfordringen er å finne substansielle moralske prinsipper som kan brukes for å underbygge vurderingen av moralsk akseptabelt og ikke. Selve avgjørelsen av dette må nødvendigvis baseres på substansielle standarder, og den neste utfordringen er knyttet til hvordan disse kan fremgå, og avgjørelsen av deres legitimitet. Det vil være de lokale og kulturelt bestemte prinsippene for moral som inneholder prinsippene, men de prosedurale kriteriene setter rammer for de substansielle vurderingene, både i forhold til underbygging og deliberasjon. Prinsippene som anvendes i vurderingen av idealene vil variere i sin detaljgrad alt ettersom hvem jeg forsøker å legitimere idealet mitt for. Er den kulturelle plattformen vår lik? Spørsmålet om hvilke substansielle prinsipper som kan finnes lar jeg ligge her.

### **7.2.2 Rasjonalitet**

Hvilke prosedurale prinsipper finnes det da som kan brukes i deliberasjonen? Det første prosedurale prinsippet som kan oppstilles er et krav til rasjonalitet, men hva innebærer dette? Er det slik at rasjonalitet er en av forutsetningene for så vel legitimering som deliberasjon? Når kan det sies at noe er rasjonelt, for ikke å si irrasjonelt? Det finnes mange oppfatninger omkring hva rasjonalitet innebærer, og kravene som stilles til at en person eller et ideal er rasjonelt vil variere. "It lies in the nature of rationality to place a constraint on a person's choices through the distinction that some are rational and others are not" (Rescher 1987:82). Nozick (1993:xi) hevder i tillegg at "Rationality provides us with the (potential) power to investigate and discover anything and everything; it enables us to control and direct our behavior through reasons and the utilization of principles." Rasjonalitet er altså noe som begrenser, og gir evnen til undersøkelser og grunngiving. Hvis dette er korrekt er rasjonalitet en kognitiv ferdighet som mennesker har, men rasjonalitetskriteriet er fremdeles noe uklart, hva mer kan sies om dette kravet? Rescher oppstiller i tillegg et krav om å handle i tråd med overbevisende grunner, et krav om at idealet må være rasjonelt også fra et instrumentelt perspektiv. "Rationality is a matter of intelligent pursuit of appropriate objectives- of proceeding in line with cogent reason" (Rescher 1993:3). Spørsmålet er i forlengelsen av dette hva er "appropriate objectives", og strengt talt er vi vel ikke noe lenger i forhold til å avgjøre hva som er gyldige idealer ved denne vurderingsnormen. Det har kanskje bare låst

vurderingsnormen til å være "appropriate", og oppstilt et krav om at forfølgelsen må også være intelligent. Hvilke ulike typer vurdering er det egentlig Rescher krever her? Reschers rasjonalitetsbegrep består i følge Kekes (1994:415) av tre komponenter

It [rasjonalitet] involves three independent modes of reasoning. Cognitive, concerning information, practical, concerning action; and evaluative concerning values, ends and priorities (12-13). Evaluative reasoning determines the appropriateness of objectives, and cognitive and practical reasoning make their intelligent pursuit possible by motivating the actions, in the light of the best information obtainable by us, that will lead to the appropriate objectives. Rationality is thus of both ends and means.

En vurdering av om et ideal er rasjonelt vil dermed avhenge av tre former for resonnering fra individet som prøver å legitimere det. Det må være fremskaffet tilstrekkelig informasjon som sier at idealet er "appropriate" (kognitiv/ teoretisk rasjonalitet), dernest må det være noe som det fremstår som intellektuelt sett motiverende å handle mot (praktisk rasjonalitet), (denne praktiske siden vil bli drøftet mer i kapitel 8) og til sist er et ideals eventuelle rasjonalitet avhengig av en evaluering av dets "appropriateness". En utfordring knyttet til dette er hva ligger egentlig i passende; hvilke momenter ligger i vurderingsnormen? Dette handler i hovedsak om at idealet må ha positive effekter. Her vil det være mulig å avskjære mot forestillinger fordi de er irrasjonelle på grunnlag av en av de tre typene rasjonalitet, og på grunnlag av en totalvurdering. I korte trekk er innholdet i kriteriet at "rationality demands that our beliefs, evaluations, and actions "make sense," which means that the whole fabric of rationality must be seamless- cognition, evaluation, and action must form a cohesive unit" (Rescher 1993:19) Vurderingen av hva som er rasjonelt vil fremkomme i samspill mellom det universelle og det partikulære. "People's circumstances differ, but the standards of rationality that govern their comportments are universal. It lies in the very meaning of the concept of rationality as such that if something is indeed "the rational thing to do," then it must be possible in principle for anyone to recognize the rational sense of it once enough information is secured" (Rescher 1993:3). En vurdering av om et ideal er rasjonelt vil altså handle om å vurdere forestillingen kognitivt, praktisk og evaluativt i forhold til om det er "the rational thing to do". Videre vil rasjonalitet ikke bare være et relevant moment for den overordnede forestillingen, men også i forhold til forfølgelsen (praktisk resonnering) av idealet. Det siste poenget blir drøftet i kapitel 8.

### 7.2.3 ”*Human flourishing*”

Det neste spørsmålet er om det kan tenkes at ett av kriteriene bør være av en slik substansiell karakter at det muliggjør en vurdering av om idealet leder til fremgang, enten i individet, i en gruppe eller i samfunnet. Et kriterium som kan være anvendbart her er ”human flourishing”, og et krav om at et gyldig ideal fører til en eller annen form for menneskelig utvikling eller ”blomstring”. I forhold til om dette er et kriterium for idealer er det flere spørsmål som må avklares; for det første hva ”human flourishing” er, dernest hvilket grunnlag er det for at det bør være et kriterium, og til sist hvordan standarden i deliberasjonen av idealer bør anvendes? Hvis ”human flourishing” anses som tilstrekkelig underbygget vil det innebære at det oppstilles et kriterium som inneholder en føring av substansiell karakter i relasjon til idealer. Siden ”human flourishing” er av substansiell karakter vil dette prinsippet ikke ha universell gyldighet, men må søke sitt opphav i lokale kulturer. Hvis dette kriteriet får gyldighet utover en enkelt kultur er det fordi det er konsensus om det, og at kriteriet er tilstrekkelig underbygget. Det kan oppnås enighet om det i det enkelte tilfellet. At ”human flourishing” har sitt utspring i de partikulære kulturene eller i spesifikke etiske teorier kan være med å forklare hvorfor innholdet i begrepet ikke fremstår som ensartet, i alle fall hvis kriteriet drøftes på bakgrunn av sin maksimale det vil si tykke utforming og det er fremsatt ulike oppfatninger av dette. Uklarheten fremheves også av de Ruyter (2004a:379) ”What makes life a flourishing life and under which conditions or with what conditions or with which characteristics a person will thrive, is a matter of contention within philosophy and additionally there are diverse cultural and religious substantive conceptions of a good life.” Det finnes historisk sett flere etiske teorier som har omhandlet human flourishing, i følge Yearley (1993: 234) er begrepet sentralt hos Aristoteles, Aquinas og Confusius. Det vanligste er å drøfte ”human flourishing” i tilknytning til Aristoteles og hans oppfatning av det gode livet. ”Although the use of the term ‘human flourishing’ is relatively new, the debate about the concept is centuries old. I think that translating the Greek *eudaimonia* into human flourishing instead of happiness is advantageous” (de Ruyter 2004a: 377). Dette viser bare klarere at ”human flourishing” er et prinsipp som ikke har universell gyldighet, men har en klar forankring i en gitt etisk teori. Yearley prøver med utgangspunkt i Aristoteles, Aquinas og Confusius å fremstille vurderingskriteriet for human flourishing og kommer frem til at ”human flourishing” må vurderes i forhold til det han kaller ”the good person criterion”.

The good person criterion refers to the idea that the good or flourishing person provides us with the ultimate criterion for deciding what characterizes human flourishing. The good person shows us what state we should seek and what actions we should do. [...] We discover human excellences by referring to excellent humans and excellent humans by referring human excellences. We use good persons to identify what is good and we know those people are good because they manifest the goods we came to know from the examples of good people. (Yearly 1993:239).

”Human flourishing” innebærer da en vurdering av om idealet samsvarer med hva ”the good person” vil gjøre, vurderingen til Yearley fikses på denne måten til en idealisert person. Å anvende en forestilling av ”the good person” som vurderingsnorm vil åpne for flere nye utfordringer. For det første åpner det for stort tolkningsrom og antakeligvis for ulike oppfatninger av hva ”human flourishing” er. Kan det være at ved å fikse vurderingen til en ideell person vil det bli et kriterium som er vanskelig å praktisere? Hvem er egentlig ”the good person” og hvilke krav kan stilles til vedkommende? Svaret som gis vil avhenge av kulturelle forhold. Spørsmålet er om det er mulig å få en klarere oppfatning av ”human flourishing”, og kanskje ikke koble vurderingstemaet så klart til en idealisert person. De Ruyter behandler også ”human flourishing”, men hun anvender andre parameter i teorien sin enn det Yearley gjør. I følge de Ruyter består ”human flourishing” av to aspekter, nemlig en objektiv og en subjektiv (personavhengig) side. ”I believe that human flourishing consists of two aspects: generic goods that are objectively identifiable and the meaningful interpretation of these goods by the person herself.” (de Ruyter 2004a:384). Utfordringen i forhold til å anvende dette er om dette egentlig gir nevneverdig klarhet i hva ”human flourishing” er. Det som fremgår er at når det skal vurderes om et ideal eventuelt fører til ”human flourishing” så vurderes det både om godet forestillingen peker mot fører til ”flourishing” objektivt sett og tolkningen til individet som har tillagt det mening. For at en forestilling skal lede til human flourishing må den i følge de Ruyter (2004a:383) ha sammenheng med oppfatninger om et meningsfullt liv ”the basic criterion in this conception of human flourishing is ’purpose’ or ’meaning’: being able to give meaning to the objective goods makes it possible for people to flourish”. Men dette gir heller ikke noen klar oppfatning av hva som ligger i ”human flourishing”, det eneste som har fremkommet er at det er en eller annen idealisert oppfatning av noe som individet oppfatter som meningsfullt. Dette taler for at å anvende ”human flourishing” som kriterium for idealer er vanskelig, kanskje mest av alt siden ”human flourishing”, særlig i Yearleys versjon har en henvisning til et ideal om det gode livet. Ved å hevde at ”human flourishing” er et kriterium, altså en nødvendig betingelse for at en eller annen forestilling skal være et gyldig ideal, ender vi med en sirkulær legitimering som nevnt

ovenfor. Og siden "human flourishing" kan gis mange ulike fortolkninger, og i seg selv må legitimeres som et partikulært ideal opp mot disse kriteriene fremstår det som en lite holdbar måte å legitimere idealer på. Denne formen for selvlegitimering bør kanskje unngås så fremt det er mulig? Det kan muligens spørres om ikke "human flourishing" heller bør være et delmoment i forhold til rasjonalitet og hvorvidt det er snakk om "appropriate objectives"? Eventuelt kan det spørres om det er mulig å komme frem til en tynn oppfatning av "human flourishing" som kan diskuteres på tvers av kulturer? Kanskje kan essensen i "human flourishing" sies å være at forestillingen fører til noe positivt, en utvikling mot noe bedre? Men også dette vil bli veldig vanskelig å praktisere, og da bør kanskje dette substansielle kriteriet unngås? Dessuten er det kanskje ikke bare vurderingsnormen i forhold til "the good person" som er et ideal, kanskje er "human flourishing" i seg selv et ideal? Uansett vil den minimalistiske oppfatningen være farget av en eller annen teori og være vanskelig å forholde seg til. "To propose either a single, limited form of ideal flourishing or a harmony among somewhat different forms of human flourishing is to affirm a particular notion of the character of human flourishing" (Yearly 1993:234). "Human flourishing" fører derfor trolig til flere spørsmål og åpner for enda større grad av subjektive fortolkninger, noe som gjør det til et kriterium som er vanskelig å anvende. På dette grunnlaget tror jeg ikke "human flourishing" bør være blant kriteriene som anvendes ved legitimeringen av idealer. En sentral årsak er at selvlegitimering er noe som bør unngås hvis argumentene skal kunne underbygges (hvis det er mulig).

#### **7.2.4 Verdimessig vurdering**

Foreløpig er det kun oppstilt to kriterier, idealene må være moralsk akseptable og rasjonelle, men er dette nok beskyttelse i disse to? Er disse to kriteriene tilstrekkelig vern mot idealer som skader eller diskriminerer andre? "Human flourishing" kunne vært en sikkerhetsventil i forhold til forestillinger som virker destruktivt enten på individet selv eller andre, men det var så mange problematiske aspekt ved dette at det ble avvist. Utfordringen er om det er mulig å finne andre kriterier som ikke har disse svakhetene. En av de nødvendige betingelsene for at en forestilling skal kunne være et ideal er en verdimessig tilknytning, kan det være at det også må vurderes om de bakenforliggende verdiene er ønskelige? Siden det er individet selv som avgjør hva som er attraktive verdier, og som internaliserer forestillinger kan det være nødvendig med en vurdering av verdiene som ligger bak. Muligens er det

hensiktsmessig med et kriterium i denne retningen? Kan det være slik at noen verdier er ikke akseptable, eller er mindre beskyttelsesverdige enn andre? En vurdering og rangering av verdien(e) som ligger bak forestillingen vil kanskje kunne bidra til at gitte idealer ikke bør fremmes. Kanskje bør det i legitimeringsprosessen vurderes om dette kvalitativt sett er en gyldig verdi? Hvis idealer også vurderes i forhold til de bakenforliggende idealene vil dette bli en substansiell vurdering, og spørsmålet er hvordan avgjøre hvilke verdier som er mer verdt enn andre som fundamentet for et ideal. "[I]deals may be compared on the basis of the needs which serve as their foundations. [...] There may be biological (food and sex), psychological (affection), social (group bases of patriotism), and usually draw on many elements. In the foundations, often no sharp line is drawn between needs and goals and values; complex ideals may arise in the attempt to actualize other goals and values as well as express more primary needs" (Edel 1963:337). Edel angir her noen momenter til vurderingen, for det første at trivielle behov og behovene til få er mindreverdige. "[W]e may note that no ideal is well-founded if it rests upon trivial or transient needs, or, from a social point of view, upon the needs of a very few. Hence, duration of needs, interconnectedness of needs among other needs forming a solid base, all become relevant even though they themselves require greater precision or allow of only rough qualitative judgment" (Edel 1963:337). Men er det egentlig mulig å bruke dette kriteriet til å evaluere idealer, hvem kan si at noen behov eller interesser er sterkere enn andre? Dette vil i beste fall være vanskelig å enes om. Se også at Edel hevder at de sosiale idealene til få, står svakere enn idealene til mange., og det kan virke som om han vil la konsensus bli et kriterium for gyldigheten til idealer. Men vil ikke dette virke mot sin hensikt i forhold til eksempelvis sosiale idealer? Hvis disse ikke skal kunne begynne som idealene til de få som etter hvert spres til massene; hvordan skal da samfunnsendringer på grunnlag av idealer skje? En godtakelse av at behovene til massene skal føre til at behovene og verdiene til de få settes til side vil mer være en hersketeknikk for eliten. Ergo kan ikke behovsprøving av den typen være aktuelt. Det neste poenget er hvem kan avgjøre at noe er trivielle behov og verdier? Ideals intensitet vil vel avgjøres av individet og hva som er et ideal vil variere fra individ til individ. Trivielle behov vil også kunne variere fra kultur til kultur, det som noen steder er den største selvfølge i verden vil andre steder være en utfordring. I noen Afrikanske stater kan "rent drikkevann" være et ideal, det er det ikke i Norge. Poenget er at en evaluering av idealer på grunnlag av behov vil bli svært komplisert, og ikke nødvendigvis føre til noen nyttige resultater i relasjon til hva som er gyldige idealer. Edel (1963, 1945) stiller også opp

andre kriterier knyttet til idealenes verdimessige tilknytning, men heller ikke disse bidrar til en avklaring av hva som er ideelt. En del av dem som vurdering av idealets intensitet, handler ikke om forestillingen er legitim, men er om individets emosjonell tilknytning til det. Dette er mest relevant i forhold til forfølgelsen av idealer. Dersom en verdimessig evaluering av idealet skal være relevant må det skje på basis av en annen vurderingsnorm enn behov og interesse. Edel viser til en annen vurderingsnorm også, nemlig om idealet er konstruktivt eller destruktivt, men hevder at evalueringen av idealers legitimitet må være mer avansert enn dette. "[B]ecause ideals act as a basis of organization and discrimination within the mass of values, it is likely that something more complex than the criterion of constructiveness and destructiveness is required" (Edel 1963:336). Edel har trolig rett i at kun å bruke konstruktivt eller destruktivt som kriterium er for snevert, men må det være enten eller? Kan ikke dette være ett av flere kriterier? En evaluering av hva idealene vil kunne føre til hvis de blir realisert vil kunne gi mulighet til å avskjære mot idealer som klart fører til negative effekter. Kanskje kan et slikt kriterium være nyttig spesielt i forhold til ikke-moralske idealer, dette vil kunne være en sikkerhetsventil som fungerer på samme måten som moralsk akseptabelt for de moralske idealene. Det vil kunne vurderes hva idealet fører til, og idealer som ikke fører til en endring til "noe" positivt eller konstruktivt kan avvises som ikke gyldige. En slik verdimessig vurdering må trolig ta høyde for at idealer kan ha både instrumentell verdi og egenverdi. Dette poenget går jeg ikke inn i, men påpeker det som en interessant nyanse. Et eksempel på et ideal som er ugyldig fordi det ikke fører til noe konstruktivt kan muligens være ekstreme versjoner av kroppsidealer. Er dette noe som er en beskyttelsesverdig verdi, og hva skulle det i så fall være?

Rescher skisserer også en verdimessig vurdering i forhold til idealers gyldighet, men det er tilsynelatende en noe annen enn den jeg har skissert ovenfor. I følge Rescher avhenger idealers gyldighet av om de har pragmatisk nytteverdi, og eksempler på dette er om idealet bidrar til et bedre liv for individet eller våre etterfølgere. "[W]hat counts with an ideal is not the question of its attainment but the question of the benefits that accrue from its pursuit. Having and pursuing an ideal, regardless of its impracticability, can yield benefits such as a better life for ourselves or a better world for our posterity. The validation of an ideal thus lies in the pragmatic value of its pursuit" (Rescher 1987: 137). Pragmatisk nytteverdi er på mange måter en instrumentell vurdering av idealet, og om det har positive konsekvenser, dette er ikke så langt unna kriteriet som ble skissert ovenfor, og det er mye som kan tyde på at intensjonen bak disse er tilnærmet lik, nemlig å unngå idealer som ikke har positive

effekter eller er destruktive. Men det er et punkt som Rescher skiller seg fra det ovennevnte kriteriet og det er ved at han i hovedsak vil betrakte idealers instrumentell nytteverdi. ”To appraise ideals in a way that avoids begging the question we must leave the domain of idealization altogether and enter that of the realistically practical. [...] In appraising ideals we must look not to the *nature* of these ideal alone but also to their *work*” (Rescher 1987:137). Det kan spørres om dette er en noe snever oppfatning av idealer, bør det ikke være slik at et ideal kan ha verdi i seg selv, og ikke bare verdi fordi det er et middel for noe annet? Spørsmålet lar jeg ligge her, men påpeker at det er mulig å vise til argumentasjon som støtter opp under at idealer bør underlegges en verdimessig vurdering.

### **7.2.5 Hensynet til andre**

Det er nå oppstilt et verdimessig kriterium knyttet til idealet, men er dette vern nok? Idealene skader og krenker ikke bare individet selv, men berører tidvis også andre mennesker. Kan det tenkes at gitte idealer er så støtende at de bør avvises av hensyn til andre mennesker? Det finnes ikke noe proseduralt prinsipp som tar høyde for dette, derfor må igjen svaret finnes ved hjelp av en eventuell enighet blant individ. Kan det være at denne typen prinsipper allerede finnes, men ikke er drøftet som en buffer mot idealer? Det som skal vurderes her er om menneskerettighetene (noen eller alle) kan brukes som vurderingsstandard for idealer. De internasjonale menneskerettighetene har vokst frem som et samarbeid mellom ulike stater, og er på mange måter et uttrykk for tynn, altså minimal moral. Spørsmålet er om menneskerettighetene kan brukes for å avklare hva som er gyldige idealer og ikke. Kan det tenkes at så lenge et ideal ikke krenker en slik rettighet så er den gyldig, men dersom for eksempel andres ytringsfrihet krenkes ved idealet mitt eller at andres menneskeverd undergraves taler det for at idealet ikke er gyldig. Mine idealer bør ikke være av en slik karakter at de innskrenker andres grunnleggende rettigheter. ”En grunnleggende idé bak menneskerettighetene er at alle mennesker skal ha like muligheter” (Høstmæling 2004:131). Ved å henvise til menneskerettighetene og bruke dem som et av kriteriene vil det være mulig å anvende substansielle prinsipper som det i alle fall er noe konsensus om. Menneskerettighetene er i sin utforming slik at de har en tynn utforming, men blir utdypet av de enkelte statene. Årsaken til at menneskerettighetene ikke blir for detaljerte er at det skal være mulig å få statene til å ville ratifisere de ulike konvensjonene. Men er det slik at alle menneskerettslige regler og prinsipper vil kunne begrense idealers gyldighet? Fremveksten



av menneskerettslige konvensjoner eskalerte etter annen verdenskrig, og trolig bør menneskerettighetenes betydning modifiseres noe, slik at ikke alle menneskerettslige reguleringer automatisk får innpass. Ved en slik oppfatning ville kanskje konsensus bli umulig? Men hvilke grenser kan det være hensiktsmessig å trekke? Det finnes flere typer menneskerettighetskonvensjoner i følge Høstmæling (2004:69-70). "[D]et er vanlig å inndeke konvensjoner i fire kategorier, nemlig generelle eller spesielle og regionale eller globale." Med spesielle siktes det til om konvensjonen kun tar sikte på et begrenset område eller en særskilt målgruppe eksempler kan være FNs kvinnediskrimineringskonvensjon av 1979. Disse gyldighet kan det være aktuelt å drøfte om bør ha noen betydning for idealers gyldighet. Generelle konvensjoner favner bredere, og tar ofte sikte på et stort område av rettigheter, de mest kjente for nordmenn er muligens den Europeiske menneskerettighetskonvensjonen<sup>4</sup> (EMK) av 1950. Et spørsmål i forhold til menneskerettighetene er om både generelle og spesielle kan spille inn som gyldighetsstandard? Den neste inndelingen er knyttet til om konvensjonene er globale eller regionale, og spørsmålet er om det bare er de globale som FNs Verdenserklæring av 1948 som kan være standard eller om også EMK kan være det. Spørsmålene i forhold til hvilke menneskerettigheter som kan og bør spille inn er mange og kompliserte. Det er en utfordring til som vil ha betydning og det er knyttet til hvem og hvor mange stater har valgt å ratifisere konvensjonen. Er det slik at kun traktater som er underskrevet av majoriteten av statene vil være mulige å bruke som standarder, eller har det ingen betydning? Problemene er mange og ulikartede, jeg velger her å bare reise dem, og velger å støtte meg på en minimumsløsning som er knyttet til Verdenserklæringen. Kan der være at Verdenserklæringen bør brukes som standard siden denne er en global konvensjon som er av generell karakter som ble vedtatt som en generalforsamlingsresolusjon? "Verdenserklæringen ble vedtatt ved en generalforsamlingsresolusjon og var derfor ikke rettslig bindende. I følge fortalen var den en felles målsetning ("a common standard of achievement") for alle folk og nasjoner. Men den har utvilsomt hatt enorm politisk og moralsk betydning" (Møse 2004:38). Ved å anvende verdenserklæringen som et utgangspunkt er det mulig å få tilgang til substansielle kriterier som har utspring i lokale forhold, og som statene har kommet frem til ved deliberasjon. Det kan videre tyde på at det er en viss internasjonal aksept for disse rettighetene, og at det vil

---

<sup>4</sup> Det offisielle navnet til den Europeiske menneskerettighetskonvensjonen er konvensjonen om beskyttelse av menneskerettighetene og de grunnleggende frihetene.

være mulig å få gjennomslag for å anvende disse. Videre er det viktig å huske på at verdenserklæringen er en minimumsløsning og ikke en maksimumsløsning. Ved å legge til grunn verdenserklæringen vil blant annet prinsippet om likhet og frihet i artikkel 1 kunne brukes "All human beings are born free and equal in dignity and rights" og videre er det også mulig å vise til forbudet mot diskriminering i artikkel 2 (1) "Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status.". Kanskje kan disse brukes i vurderingen av at et ideal skal ikke være av en slik karakter at det er til skade for eller krenker noen andres rettigheter? Det vil si at Hitlers idealer om den ariske rases fortreffelighet kanskje kan settes til side som ugyldig siden det for det første krenker artikkel 1 i forhold til at en rase er overlegen andre, dernest ved at det diskriminerer på grunnlag av rase, og at det hadde konsekvenser for hvem som skulle ha hvilke rettigheter. Dette taler for at det finnes et kriterium som gjør det mulig å avvise idealer som krenker andre. Det neste spørsmålet er knyttet til sedvanerett og praktiseringen av menneskerettighetene. Kan ikke- kodifiserte rettigheter som kun eksisterer som sedvanrettslig praksis brukes som utgangspunkt for gyldighetsvurderingen og være hjemmelen for at idealer forkastes? Møse viser blant annet til at det kan være aktuelt å vurdere om det finnes en del menneskerettigheter som er rettslig bindende uten å være traktatfestet, og hvis det er snakk om rettslig bindende sedvanerett; burde det ikke også være anvendbart i forhold til en vurdering av gyldige idealer?

I menneskerettighetslitteraturen er det mest utbredte syn at noen rettigheter er nå rettslig bindende etter uskreven folkerett. Hvor grensen skal trekkes, er det uenighet om, men det er vanlig å inkludere forbud mot folkemord, slaveri og slavehandel, drap, tortur eller annen umenneskelig eller nedverdiggende behandling eller straff, langvarig frihetsberøvelse samt systematisk rasediskriminering og systematiske og grove krenkelser av menneskerettighetene. (Møse 2004:38- 39).

Jeg tar her ikke stilling til hvilke menneskerettigheter som brukes for å vurdere idealer, men det kan virke som om det er gode grunner for å vurdere idealet opp mot noen grunnleggende rettigheter som sikrer individet.

---

### **7.2.6 *Helhetsvurdering- kumulasjon***

Alt i alt vil vurderingen av om et ideal er gyldig eller ikke avhenge av en totalvurdering basert på de ovenfor skisserte kriteriene. Når et ideals gyldighet skal avgjøres må det vurderes i forhold til fire kriterier; for det første er det moralsk akseptabelt, for det andre fremstår det som rasjonelt, dernest er idealet konstruktivt verdimessig og til sist er det akseptabelt med hensyn til andre. Avgjørelsen vil være en total vurdering, og skjer på grunnlag av mekanismene for legitimering og deliberasjon. Vurderingen av de partikulære idealene må gjøres for hvert eneste, og de må underbygges hva som gjør dette konkrete idealet gyldig, men dette er en vurdering jeg ikke går nærmere inn på her. Det er videre sentralt huske at et ideal ikke trenger å være realiserbart for å være gyldig. Det neste som skal drøftes er grensene for forfølgelsen og tilknytningen til idealene, dette er temaet i kapittel 8. Kriteriene her vil være sentrale som begrensende faktorer i forhold til hvilke idealer det er tillatt å forfølge. Dette vil derfor være en viktig vurdering å foreta.

## 8 FORFØLGELSEN AV IDEALER

Et av de mest omdiskuterte temaene i relasjon til idealer er forfølgelsen av idealer, og eventuelle grenser for denne. En holdning i denne diskusjonen er som oppgavens tittel henspiller på at idealer er en "a recipe for bloodshed", og må anvendes med varsomhet om de kan anvendes i det hele tatt. En slik holdning er å spore hos Berlin (1990) og Heyting (2004). Problemstillingen i kapitlet her er innenfor hvilke grenser kan idealer gyldig følges. Denne problemstillingen er kun relevant hvis idealet oppfyller de øvrige forutsetningene som er oppstilt tidligere. Det betyr at forestillingen må oppfylle de nødvendige betingelsene for å være et ideal jfr kapitel 2, er internalisert som foreskrevet i kapitel 4 og at selve forestillingen er legitim jfr kapitel 7. Hvis en av disse ikke er oppfylt vil det ikke være snakk om et ideal, i alle fall ikke et gyldig ideal, og diskusjonen kan avvises. Dette vil være den siste bufferen som oppstilles i forhold til problemstillingen.

Årsaken til at idealer kan ha ekstreme konsekvenser ligger i kombinasjonen av at idealer er bilder av det perfekte og individet eller gruppens motivasjonsmessige begjær etter det perfekte. Litt forenklet kan det sies at idealer har to virkninger på handlinger. De kan for det første fungere begrensende på individet og for det andre utløse grensesprengning. Disse har begge sammenheng med at idealer fører til endring, men kan ha vidt forskjellige utfall i forhold til hvilke konsekvenser de har. Den første virkningen idealer har er at de kan virke begrensende ved å angi retningen for handlingen og bidra i vår evaluering. Ved å angi retningen, kan ledestjernen vise at gitte handlinger er uakseptable i forhold til idealets intensjon. Idealene fungerer da begrensende eller grensesettende. En normering av atferd kan være positivt fordi den kontrollerer menneskers atferd. "[U]nder normal circumstances, morality, virtue and idealism are powerful internal brakes that prevent people from harming others" (Baumeister 1997:169). Hvis individet oppfatter toleranse som et ideal, kan det oppfattes som uakseptabelt å skrive en kronikk i et tidsskrift som fordømmer mennesker som har en annen religion eller politisk oppfatning. Idealet begrenser da atferden, og setter grenser for hva individet kan gjøre hvis det vil realisere idealet sitt. Den andre virkningen er nok mer betenkelig og handler om grensesprengning. Idealene kan få mennesker til å strekke seg lenger enn det som er mulig. Rescher hevder at "It is in their power to move minds that move mountains that the validation and legitimation of appropriate ideals must ultimately reside" (Rescher 1993: 135). Forestillingene kan få individene til å ville sprengre grenser ved

å være bilder av noe mer enn det reelle. De kan få oss til å strekke oss mot det uoppnåelige, til å drømme, og sette all energi inn i jakten på det perfekte. Kanskje er denne grensesprengende virkningen noe av det som øker faren for at idealer misbrukes. Individuer, grupper og hele samfunn kan få det lille puffet som lokker dem mot det ekstreme. Ved å yte litt ekstra, kan det perfekte oppnås. Tidligere grenser blir oppfattet som ikke-eksisterende og forserbare. Når jeg har dannet meg en oppfatning av det perfekte, vil det motivere meg til å jage mot det enten idealet er bevisst eller ubevisst. "Ideals have an emotive appeal. People are often committed to them, engage in the project of realizing them" (van der Burg og Taekema 2004b:28). Den emosjonelle tilknytningen er noe som skiller dem fra andre normative størrelser som for eksempel regler og prinsipper. Uten denne emosjonelle kraften som kommer som en følge av internaliseringen, fungerer ikke idealene optimalt. Denne følelsesmessige koblingen er understreket av både Sieckelinck og de Ruyter (2006) og Rescher (1987). Sieckelinck og de Ruyter (2006), hevder som nevnt i 2.1.2 at å ha idealer innebærer "passion", og til og med "passionate commitment". Hengivenheten er årsaken til at innehaveren vil være villig til å strekke seg langt for å realisere det perfekte. Rescher trekker også frem tilknytningen, dog uten koblingen mot lidenskap. "Preventing us from resting comfortably content with what we actually achieve, ideals lure us on, Siren-fashion, toward a better order of things- an order we are drawn to pursue unless we firmly bind ourselves, with Ulysses as precedent, to the mast of the world's realities" (Rescher 1987: 121). Når noen først har gjort et ideal til sitt eget vil idealet hele tiden lokke oss mot seg, og vi vil forsøke og "komme" nærmere og nærmere. Akkurat som sjømennene prøvde og styre skipet sitt så nærme de vakre Sirenene som mulig, selv om de så de farlige skjærene i sjøen. Slik er det også med oss; vi vil hele tiden prøve å forsere grensen mellom det mulige og umulige. Pirringen mot idealet kan føre til stadige forsøk på å forsere grensen mot det umulig, sammenholdt med forestillingenes blendende glans kan det føre til at mennesker noen ganger er villige til å sprengre alle grenser for å nå dem. Det kan spørres om det finnes en pris som er for høy når belønningen er det fullkomne? Et relevant spørsmål i forsettelsen er om alle grenser kan og bør sprenges i jakten på det fullkomne.

Spørsmålet er hvor langt det er tillatt å gå i jakten på perfeksjon kan ha uante konsekvenser. Her skal et av problemene ved idealer vises til, nemlig fanatisme. Sieckelinck og de Ruyter (2006) hevdet som nevnt at "passion" er en nødvendig betingelse for at en forestilling skal være et ideal. Denne betingelsen ble avviste som en nødvendig betingelse, men det er fullt mulig at tilknytningen for noen mennesker blir lidenskaplig. Hvis dette skjer vil en rekke

nye utfordringer utløses. Årsaken til dette skyldes lidenskapens natur, i følge Sieckelinck og de Ruyter er en vanlig slutning at lidenskap fører til irrasjonalitet og en irrasjonell person ser ikke grensene andre ser? Hvis dette er en holdbar slutning kan virkemidlene som anvendes kanskje til og med være umoralske. "Being passionate is thus interpreted as being non-irrational and blinding people to the flaws of what they are passionate about.[...] being passionate about something is a state of high emotional intensity which sets aside cool critical reflection" (Sieckelinck og de Ruyter 2006:3). Hvis idealer gjør mennesker irrasjonelle kan konsekvensene virkelig bli grensesprengende. En irrasjonell person kan til og med tro at grenser som folk flest oppfatter som ukrysselige er forserbare. Et eksempel på dette kan være fundamentalister. "[T]here is a general concern about youngsters who are too passionate about their ideals. For example, young Muslim fundamentalists are so dedicated to the Islamic cause that they are willing to destruct everything that is in the way of realising their ideals, including themselves" (Sieckelinck og De Ruyter 2006:1). Lidenskapen er en utfordring fordi den utløser et sterkt følelsesmessig engasjement som kan føre til at kritisk tenking settes til side. Når båndet blir tilstrekkelig sterkt kan det hevdes at innehaveren er fanatisk. En fanatiker er en person som har en veldig sterk tilknytning og hengivenhet til idealet, og som i stor grad oppslukes av dets blendende kraft og glans. "People can be excessively committed to their ideals: they can be fanatical idealists.[...] An idealistic fanatic is morally suspect and potentially dangerous because her own ideals overrule and can negate the ideals and interests of others" (de Ruyter 2003:478). Det er faren for fanatismen som kritikerne av idealer er frykter, siden det settes likhetstegn mellom idealisme, irrasjonalitet og fanatisme. Fanatisme kan det føre til at helhetsperspektivet forsvinner, og det eneste som betyr noe er idealet. Alt annet er mindreverdige vurdert i forhold til dette. Kan de positive effektene i slike tilfeller overskygge uheldige konsekvenser som oppstår fordi mennesker har en for sterk tilknytning til idealet sitt? Verden forstås med utgangspunkt i et ideal som tillegges uforholdsmessig stor betydning og som individet er villige til å gjøre "alt" for å nå. Fanatisme karakteriseres av redusert dømmekraft, og evne til refleksjon. Gert hevder at en fanatiker er en som anser umoralske midler som legitime for å nå idealet sitt. Disse midlene er slik at en upartisk og rasjonell person anser handlingene som ikke legitimerte. "We would consider as a fanatic anyone who thought it justifiable to do what is morally wrong in order to promote some ideal or cause which an impartial rational person could not advocate as part of such a public system" (Gert 1988:165). Hengivenheten kan blende og gjøre noen og enhver i stand til uforholdsmessigheter. Er det slik at idealer bør

spille en rolle når den kan få oss til å bli irrasjonelle? Er dette en kalkulert risiko som er ønskeverdig? Jakten på det perfekte, sammenholdt med engasjement, lidenskap og utålmodighet kan føre til at innehaveren er villig til å tolerere handlinger som andre ville ha fordømt for å nå idealet. Vedkommende kan være tilbøyelig til å akseptere ondskap, så lenge det perfekte realiseres. Det onde er bare ett middel for det gode. "Undoubtedly, idealistic, virtuous people would prefer to implement their commendable goals using only the highest, most respected, and virtuous methods. Unfortunately, these methods often seem inadequate, too slow, or ineffective. Something, or someone, creates a major obstacle that blocks something wonderful from coming true. Violence is a way of removing that obstacle" (Baumeister 1997:176). Bruken av i utgangspunktet uakseptable handlinger legitimeres på grunnlag av det positive idealene fører til, uten å rydde denne typen stengsler av veien kan kanskje aldri idealer nås. Kan det tenkes at fanatiske handlinger kan være legitime? Spørsmålet her er hvor langt kan individet eller gruppen gå i jakten på idealet? Bør det finnes grenser for hvor langt jeg kan gå i jakten på idealet? Og hvordan avgjøre om noen har en fanatisk tilknytning til et ideal? Kanskje er fanatismebegrepet noe som brukes av mennesker som har et konkurrerende oppfatning og prøver og bli kvitt motstandere? Så lenge idealet i seg selv er akseptabelt i forhold til gyldighetsstandardene i kapitel 7 er det vel ikke noe i veien for å gjøre alt tenkelig for å nå målet? Hvis idealet i seg selv er moralsk akseptabelt er vel en logisk slutning at alle midlene som anvendes for å realisere det også er akseptable? Så lenge idealet lar seg forsvare kan vi anføre dette som grunnlag for handlingene som utføres i det øyemed å realisere dem. Handlingene er kun instrumenter i jakten på idealer. Slutningen at "målet/ idealet helliger alle midler" er basert på en oppfatning om at denne avledede formen for gyldighet er legitim. Hvis denne slutningen er gyldig, og det er enighet om at idealer bør ha en grensesprengende funksjon, spiller neppe måten det jobbes mot idealet på noen rolle. Dette vises det også til av Baumeister (1997:176). "Idealism leads to evil primarily because good, desirable ends provide justification for violent or oppressive means." Denne legitimeringsstrategien er attraktiv for mennesker eller grupper som vet at tiltaket de iverksetter, for så vidt er tvilsomt og neppe kan forsvares isolert. Noen uheldige bivirkninger kan vel ikke bety noe i den store sammenhengen, når det som det kjempes for er noe fullkomment? Eksempelvis hvis president Bush har et ideal om å bekjempe terror ("war on terror"), må han vel med hjemmel i idealet kunne foreta alle grepene eller handlingene som er nødvendige for å realisere idealet? Når et terrorfritt samfunn for han representerer en perfekt tilstand, noe

fullkomment, må det vel være tillatt å innskrenke Amerikanske borgeres rettigheter eller invadere andre stater som oppfattes som terrorvennlige for å realisere idealet? Selv om disse handlingene isolert sett kan sies å stride mot menneskerettighetene, amerikansk forfatningsrett (innskrenkingen av borgernes frihet), og mot folkeretten (invasjonen av Irak), kan vel idealet gjør det tillatt, siden det intenderer å realisere noe storslagent og moralsk akseptabelt. Ergo må vel alt være tillatt? "For if one really believes that such a solution [a final solution] is possible, then surely no cost would be too high to obtain it: to mankind just and happy and creative and harmonious for ever- what could be too high a price to pay for that? To make such an omelette, there is surely no limit to the numbers of eggs that should be broken" (Berlin 1990: 15) Må det tåles at "war on terror" krever noen offer for å oppnå det fullkomne? Idealet helliger alle midler! Et annet og kanskje mer ekstremt eksempel på denne argumentasjonsrekken kan være Hitlers streben for å skape det ariske riket. (her kan det også spørres om idealet i seg selv var moralsk, men den vurderingen lar jeg ligge her.) Var krigføring, konsentrasjonsleire, og masseutryddelse tillatte midler siden idealet som ledestjerne var moralsk akseptabelt? Kan tiltak som fører til folkemord, masseødeleggelser og krenkelse av andre staters suverenitet forsvares som midler for å nå idealet? Imidlertid trenger vi ikke henvise til Hitler for å finne personer eller grupper som har tatt i bruk ekstreme tiltak for å realisere drømmen, han er neppe den eneste som har utløst forferdelige konsekvenser for noe han har brent for. Spørsmålet er om disse handlingene var legitimerte i kraft av en avledet gyldighet fra et moralsk akseptabelt ideal?

Den ovennevnte posisjonen er sterkt debattert, og kritisert. Motpolen er en fullstendig avvisning av idealer på grunnlag av faren for misbruk. Risikoen for at ikke-rasjonelle tilhengere foretar ekstreme og uforholdsmessige handlinger gjør idealer uønskede. Det finnes mye historisk evidens på at idealer har ført til grusomme handlinger. "[H]istory shows that when ideals are related to ideologies that are fanatically espoused, they can lead to immoral actions on the part of their followers. Holy wars, like the crusades or the suppression and killing of millions in communist China Russia or China, are examples of immoral practices that are based upon and justified in terms of moral ideals" (de Ruyter 2003:472). Ved å eliminere trusselen vil ikke bieffektene inntreffe. Ved å avvise idealer, kan ikke misbruk skje. Kanskje er dette den gunstigste løsningen? En tilhenger av denne posisjonen er Berlin (1990:18). Han hevder som allerede sitert i innledningen at "[T]he search for perfection does seem to me a recipe for bloodshed, no better even if it is demanded by the sincerest of idealists, the purest of heart." Faren for avskrekkende



konsekvenser, som blodbad får ham til å ville avvise idealer, det er ikke verdt risikoen. At ugjerninger foretas av idealister som vil oppnå noe storslagent, gjør ikke handlingen(e) bedre. Heyting (2004: 244) støtter Berlins argumentasjon og henviser til at mål kan være et bedre refleksjonsgrunnlag. "Would not restricting one's wishes to realising goals- instead of ideals- constitute a more sound basis for reflection?" Men hvorfor det da Heyting? Hva slags evidens har vi for å tro at en avvisning av idealer gir et bedre avgjørelsesgrunnlag? Er mål nødvendigvis bedre enn idealer?? Hvilket grunnlag har vi for å tro at alt vil bli mye bedre uten idealer? Å henvise til historiske tragedier er neppe nok, idealer er vel ikke årsaken til alle tragedier idealer i verdenshistorien. Dette virker som en ubegrunnet generalisering. Kan det tenkes at Berlin og Heyting er for absoluttiske i sin tilnærming til spørsmålet? Dette synet som fremsettes av de Ruyter (2006:7)

[I] believe that he [Berlin] wrongly equates the attempts to realize a particular ideal with fanaticism. The way in which people try to realize their ideals are highly divergent and not necessarily destructive and immoral. Of course, history shows that ideals have been fanatically espoused which lead to immoral actions on the part of their followers. [...]However, it is as easy to give examples of saints, martyrs or peaceful demonstrators who have pursued their ideals in a highly moral way without coercing others to do the same.

De Ruyter har her et poeng, det kan ikke automatisk settes noe likhetstegn mellom idealer og fanatisme. Det kan påvises eksempler på fanatisme og umoralske handlinger, men på den annen side kan idealer også ha positive konsekvenser. Eksempelvis jobbet Mor Theresa og Gandhi mot sine idealer og bidro til noe positivt uten å ty til ekstreme virkemidler som var umoralske. Ved å avfeie idealer vil kanskje denne typen "gode" gjerninger mistes, og er det ønskelig? På dette grunnlag fremstår det mest aktuelle som å konstruere en mellomposisjon hvor tilhengerne av begge posisjonene blir forent i en slags kompromissløsning.

## **8.1 KRAV TIL FORFØLGELSEN- ET MULIG KOMPROMISS?**

En av grunnene til at en kompromissløsning kan være det mest gunstige har sammenheng med idealers positive virkninger. Idealene og deres rolle i menneskers liv er ikke så kategorisk, som fremstilt ovenfor. Alternativene for idealer er ikke enten total avvisning eller "carte blanche", det må finnes en mer nyansert løsning. Kategoriene er ikke så absolutte og bipolare. Det må kunne konstrueres en mellomposisjon som tar opp i seg de positive sidene og verner mot truslene fra begge. Posisjonen må sikre mot fanatisme og ekstreme tiltak

samtidig som den muliggjør at idealene bidrar til navigering mot endringer som ikke virket mulige. Posisjonen må begrense samtidig som den lokker til grensesprengning! Er dette en umulighet eller er det lettere å avvise idealer enn å oppstille kriterier som muliggjør denne løsningen? Kanskje er idealers forfølgelse i seg selv basert på et ideal? Mellomposisjon avhenger av at det er mulig å fiksere en grense for hva som er akseptable virkemidler og ikke, slik at misbruk unngås. Ergo blir det nødvendig å drøfte hvilke kriterier som er nødvendige for å sikre samfunnet og enkeltindivid mot en for vidtgående grenseoverskridelse. Kriteriene som oppstilles for en handling eller et tiltaks gyldighet må hindre at mennesker og grupper føler at det er legitimt å foreta enhver handling i kraft av idealet. Utfordringen er for det første å finne ut hvilke midler som kan brukes i jakten på idealene og dernest hvordan unngå for sterk tilknytning til idealene. Engasjementet må reguleres siden årsaken til de uønskede konsekvensene i hovedsak er følelser som tar overhånd. Engasjement kan føre til "obsession". "Being obsessed is one of the ways we conceptualise a fanatic person (see Newman, 1986). Such a fanatic is an excessive believer; she cannot think of nothing else but her ideal" (Sieckelinck og de Ruyter 2006:5). Spørsmålet er hvilke vurderinger bør forfølgelsen av idealer underlegges? En viktig presisering er hvorvidt mennesker er i stand til å skille mellom den følelsesmessige tilknytningen til idealer og midlene som brukes på å forfølge dem. "Although the commitment to an ideal and the pursuit of an ideal are interrelated, the way in which a person is committed to her ideals does not necessarily determine the way in which she pursues the ideal. [...] However, the intensity of her passionate commitment does not determine the passion with which she which she pursues the ideal" (Sieckelinck og de Ruyter 2006:2). Her antar de at mennesker er i stand til å balansere engasjement og tiltak. Dette er en problemstilling jeg vil komme tilbake til nedenfor. Sieckelinck og de Ruyter (2006) mener grensene for lidenskapen kan settes ved å finne ut hvordan hengivenheten kan tøyles. Et viktig stikkord i følge dem er "resonableness". "We will defend a conception of passion that encloses reasonableness in both the way in which persons are committed to their ideals as well as the way in which they pursue their ideals" (Sieckelinck og de Ruyter 2006:1). Et annet spørsmål blir ut fra dette hvilke kriterier som skal tøyle lidenskapen, og om det i det hele tatt er ønskelig å bruke et ideal (for jeg tolker "reasonable" som det) for å sikre oss mot idealers misbruk. Vil ikke det være en selvmotsigelse, en slags sirkulær legitimering? Dette er samme problematikken som i kapittel 7.1.3.

Det har vært diskutert om kritisk tenking er et krav for forfølgelse av idealer. Men dette representerer en utfordring i og med at kritisk tenkning selv er et ideal. Kritisk tenkning inneholder selv en forestilling om hvordan noe er i sin mest fremragende form, og må legitimeres på samme måte som andre idealer. Innsigelsen om at et ideal ikke kan brukes som gyldighetsmoment for idealer generelt sett kan derfor fremsettes her, og vil gjøre kritisk tenkning til et problematisk kriterium. Det vil bli en slags selvreferanse. Selv om kritiske tenkning på alle måter virker som noe fremragende vil det også selv måtte vurderes i forhold til midlene som anvendes og da er det vel viktig at det ikke må brukes for å vurdere om det selv er gyldig? Dette betyr ikke at jeg avviser at kritisk tenkning er et legitimt ideal, en avviser bare at det er en gyldighetsstandard. Det ser ut som dette også støttes av Sieckelinck og de Ruyter (2006:5- 6). "Being reasonably passionate about an ideal means that one is able to reflect upon one's ideals and to discover possible problems or flaws. It seems to be awkward to propose that persons be critical about their ideals, for are ideals not ideas of excellences or perfections?" Dessuten er det vel en forskjell mellom å evaluere sine handlinger kritisk og det å jobbe mot idealet å være en kritisk tenker? For det som er en forutsetning for å kunne forfølge idealer er at individet eller gruppen er i stand til å evaluere sine handlinger, og denne evalueringen må skje ved å være kritisk. De Ruyter fremhever dette og sier at det er viktig at barn oppøver evnen til å evaluere sine handlinger kritisk.

[C]hildren need to learn to evaluate critically actions undertaken to achieve ideals. At several points I have indicated that ideals inspire people to act but this inspiration does not necessarily lead to good actions. Moral and non-moral actions can inspire people to destructive action. This is not only true for atrocious actions of terrorists who take hostage or kill other people for moral or non-moral causes: people can also be self-destructive without detrimental consequences for others (de ruyter 2003:479)

I det følgende vil jeg vurdere hvilke kriterier tiltakene som anvendes for å forfølge idealer må være i samsvar med. Hvordan optimalisere effekten av idealer uten å gå for langt?

### **8.1.1 Moralsk akseptabilitet.**

Et av kriteriene som ofte dukker opp er kravet til moralsk akseptabilitet (de Ruyter 2003, Sieckelinck og de Ruyter 2006:3, de Ruyter 2006, Rescher 1987). De Ruter (2003) utdyper kravet til moralitet med den manglende sammenhengen mellom idealet og midlets gyldighet. "We can evaluate whether or not people's actions are moral. Immoral actions are not only

related to immoral ideals; there is not a necessary relation between having good ideals and achieving them in a (morally) good way” (de Ruyter 2003: 472). Dette utsagnet går på tvers av den allerede refererte slutningen om at idealet helliger midlet. Her sies det tvert i mot at både idealet og midlene må underlegges vurderinger i forhold til om de er moralsk akseptable. Det først som må vurderes er forholdet mellom ideal og middel, og hvilket av de to utsagnene som er holdbart. Jeg har foreløpig påpekt eksistensen til slutningen ”idealet (målet) helliger alle midler”, men ikke sagt noe om dennes gyldighet. Jeg vil her ta utgangspunkt i denne slutningen og vurdere den, for dernest å vurdere hvilke virkemidler som er tillatte å ta bruk? Har slutningen ubegrenset gyldighet eller må den modifieres av andre hensyn? Kan det tenkes at det er gode grunner som taler for at idealet ikke gir personen handlingsfrihet, men må forholde seg til gitte grenser også ved valg av tiltak? Hva er årsaken til at mennesker prøver å få tilslutning til at idealet helliger alle midler? Hovedårsaken er kanskje at idealister oppfatter seg selv som forkjempere for noe bedre, ikke for forverring eller ondskap. Mange er derfor opptatt av at handlingene deres skal fremstå som berettigede. På vei mot det storslagne er det ikke ønskelig å bli beskyldt for å gjøre noe umoralsk eller uakseptabelt. Baumeister mener at idealister er opptatt av å få medhold i at handlingene er tiltatt, og det er her den avledede gyldigheten kan være hjelpelig. Den kan gi legitimitet til moralsk tvilsomme handlinger. ”Because of the need of perceiving the means as morally acceptable, there may be a strong ongoing need for justification of idealistic evil. The person is doing something that would generally be regarded as wrong, such as killing or hurting people. Somehow, the person must sustain the belief that it is right. That is often done by focusing on the goodness of the overriding goal” (Baumeister 1997:178). Den eneste måten å få den ønskede aksepten er kanskje å søke den i det overordnede idealet? Imidlertid er det mye som taler for at den avledede moralske gyldigheten ikke er holdbar. Konsekvensene av en slik gyldighet vil bli at alt er tillatt. Så lenge jeg kan vise til et ideal og at tiltaket på en eller annen måte etter min personlige oppfatning tjener til å nå idealet, er handlingen akseptabel etter denne slutningen. Konsekvenser er at det blir vanskelig, om ikke umulig å kategorisere noe som uakseptabelt. Dette er neppe ønskelig for noen? Denne typen forhåndsbestemt gyldighet kan neppe kalles et gode, for hvis jeg kan søke legitimitet slik kan også andre det. Dessuten, hvilke konsekvenser har det for idealet og dets troverdighet at det assosieres med eksempelvis vold, terror og krigføring? Kan det tenkes at midler som er umoralske, eller onde som Baumeister hevder vil påvirke idealet? Kanskje er det ikke bare idealet som har en virkning på midlet,

trolig har også midlet en virkning på idealets troverdighet, blant annet i forhold til hvordan idealet oppfattes av de som ikke allerede er tilhengere? Kan det tenkes at interaksjonen mellom ideal og tiltak krever at begge nødvendigvis må være moralsk forsvarlig? Baumeister hevder at umoralske midler ødelegger for moralske idealer. “[E]vil means do not reliably promote good ends- in fact, they often seem to corrupt and undermine the ideals they were intended to serve. In the long run, the ends often fail to justify the means, instead the means contaminates the ends. Resorting to oppressive violence is thus a doubtful and self- defeating way to promote ideals or utopian dreams” (Baumeister 1997:200). Hensynet til idealet taler her for at også midlet må være forsvarlig og at et umoralsk middel kan smitte over sin ugylldighet på idealet. Konklusjonen blir at idealet ikke kan legitimere et hvert tiltak, tiltaket selv må underlegges en separat gyldighetsvurdering. Dette reduserer forhåpentligvis faren for ondskap og umoralitet med idealet som hjemmel fordi det ikke er en tillatt slutning. Det kreves at midlene må velges nøye og være moralsk akseptable i seg selv. ”Evil is not likely to result when people firmly believe that ends do not justify means. If they evaluate their methods by the same lofty standards by which they judge their goals and purposes, evil will be held in check” (Baumeister 1997:176). Dermed må tiltakene evaluere separat i forhold til en moralsk gyldighetsstandard. Standarden vil trolig være den samme som gjelder for idealer, og føre til at det er ikke tillatt å ty til umoralske handlinger for å nå et moralsk idealer. Umoralske handlinger avfeies på grunnlag av at de er nettopp umoralske. Forfølgelsen av idealer har altså fått sin første grense, midlene må være moralsk forsvarlig når vi vurderer dem separat etter de gjeldende moralske standardene. Det vil være samme vurdering her som i kapitel 7 i forhold til hvilke materielle moralske prinsipper som finnes. Men det kan spørres om dette er et absolutt prinsipp? Kan det tenkes at det finnes unntak? Fins det tilfeller hvor umoralske midler likevel er tillatte, eksempelvis på grunnlag av særskilte omstendigheter? Det kan også stilles spørsmål ved om det stemmer at ”[I]mmoral means can never lead to moral ends.” som Huxley hevder (de Ruyter, 2006:9). Kan det tenkes at noen ganger kan det overordnede idealet gi oss litt større slingringsmonn i relasjon til hvilke handlinger som er tillatte? Et eksempel på dette kan i følge Sickelinck og de Ruyter (2006:7) være Oskar Schindler som under andre verdenskrig lot som han samarbeidet med tyskerne, noe som for ikke-sympatisører med tyskerne fremstod som umoralsk. Mens det i det lange løp viste seg at han reddet mange menneskeliv på det. Er det da slik at midlene hans som i manges øyne ikke var moralsk akseptable, likevel er akseptable? Hvis det stemmer vil dette kunne tjene som evidens mot Huxleys utsagn.

Kanskje er det en relativ vurderingsnorm? Dette støttes av Gert (1988:15) "Of course, what counts as 'immoral means' depends to some extent on the end that is sought. Breaking a moral rule does not count as using immoral means if the ideal one is following is such that that an impartial rational person could advocate that such a violation be publicly allowed" (Gert 1988:15). Det vil altså være en skjønnsmessig vurdering som avgjør om midlet er akseptabelt. Vurderingen må gjøres for hvert enkelt ideal og tiltak, det er nok umulig å gi et generalisert svar her. Uansett det kan se ut som om idealers grenser er en mer sammensatt vurdering enn om bare midlet er moralsk eller umoralsk, det bør nok trekkes inn flere momenter i vurderingen.

### **8.1.2 Samsvarskriteriet**

De Ruyter (2003) oppstiller også samsvar [hun kaller det autensitet, men på grunnlag av beskrivelsen hun gir oppfatter jeg samsvar som et mer dekkende begrep] som et kriterium for idealer, dette kriteriet sikter til korrespondansen mellom ideal og middel. De Ruyter (2003:472) hevder "[W]e evaluate people's action [is] in judging whether or not it corresponds with their ideals. We question a person's ideals if she acts in a way that conflicts with her ideals or that does not contribute to achieving the ideal." Denne gyldighetsstandarden er basert på en vurdering av tiltaket selv mot idealet selv, og bruker idealet som den korrigerende faktoren for hvilke handlinger som er akseptable og ikke. Bør ikke et av hovedprinsippene i forhold til idealer være at forfølgelsen skjer i samsvar med idealets "ånd"? Kan virkelig et ideal som fred på jorden få oss til å akseptere tiltak som intervensjon, sensur, og krenkelse av andres menneskeverd? Er det ikke en selvmotsigelse å anvende midler som idealet ønsker og utrydde? Fred kan vel ikke innføres ved å bruke undertrykkelse og vold? Idealet bør i slike tilfeller komme inn som begrensede faktor, ellers kan et riktig så nobelt ideal bli smittet av uønskede handlinger, slik at det ikke lenger blir særskilt positivt. Er innehaveren av idealet gagnet med dette? En av grensene som bør oppstilles for forfølgelsen av idealer bør dermed hentes i idealet selv og dets ånd. Midlet må samsvare med det perfekte, og må ikke stride mot idealets intensjon, i så tilfelle er det selvutslettende. Det må være korrespondanse mellom ideal og middel. I motsatt fall kan det kanskje føre til at idealet oppfattes som for grenseoverskridende, og det blir en slags avledet uakseptabelhet" fra midlet til målet. "[E]vil means do not reliably promote good ends- in fact, they often seem to corrupt and undermine the ideals they were intended to serve. In the

long run, the ends often fail to justify the means, instead the means tend to contaminate the ends. Resorting to oppressive violence is thus a doubtful and self-defeating way to promote ideals and utopian dreams” (Baumeister 1997:200). Individ eller grupper kan ikke ukritisk ta i bruk et hvert tenkelig middel for å komme et steg nærmere idealet. Midlet må også være av en slik karakter at det er i tråd med idealets ånd og ikke bringer idealet i vanry. Det er en interaksjon mellom ideal og middel i forhold til gyldighet og den går også fra middel til ideal og ikke bare motsatt. Idealet må begrense midlene.

### **8.1.3 Rasjonalitet**

Den neste gyldighetsvurderingen som oppstilles for idealers forfølgelse er knyttet til rasjonalitet, og individets evne til å reflektere over sine handlinger. Dette er et krav som er tett sammenvevd med moralkriteriet, fordi irrasjonelle personer ofte anvender umoralsk midler. Når noen slutter å tenke rasjonelt kan det tenkes at umoralske virkemidler anses som akseptable likevel, blant annet på grunn av slutningen om at idealet helliger midlet. Så hva ligger egentlig i rasjonalitet, og hvorfor er det viktig her? Et av problemene med idealer er, som jeg har drøftet ovenfor, at mennesker kan bli meget sterkt knyttet til sine idealer. De kan bli ”excessively committed” og fanatiske. “Fanaticism results from a loss of any reasonable sense of what prize is worth paying for advancing the realization of an ideal in terms of the sacrifice of other appropriate human values. It is not someone who is merely unprincipled who becomes a dangerous fanatic but someone whose dedication to an inherent proper ideal simply “gets out of hand”” (Rescher 1987:126). En slik tilknytning kan føre til at dedikasjonen til idealet blir uforholdsmessig og altoppslukende, og det er særlig i forbindelse med forfølgelse av idealer at fanatismen viser seg. Det er viljen til å ofre mye som er skummel ved fanatisme, når det kobles sammen med irrasjonalitet. Hvis idealer skal kunne fungere optimalt må dedikasjonen reguleres. I følge Sieckelinck og de Ruyter (2006) er rasjonalitet en nødvendig betingelse for forfølgelsen av idealer. Det vil si at uten rasjonalitet, altså en eller annen fornuftsmessig vurdering av idealet og dets midler, vil ikke vilkårene for forfølgelse av idealer være oppfylte. ”Pursuing ideals seems to presume that it is a necessary condition that the person is rational. For, if one has particular aims or ends and one tries to reach those, one needs to be able to think in terms of means and ends” (Sieckelinck og de Ruyter 2006:7) Uten denne evnen til å vurdere mål og middel kan resultatet bli tiltak som av en eller annen grunn ikke medfører den løsningen som er

ønskelig. Men hva innebærer egentlig rasjonell forfølgelse? Rescher (1987:135) hevder om rasjonalitet at "man is a rational agent. He can act and he must choose among alternative courses of action." Kan det stilles som et krav at vi bør være i stand til å se alternativer, og velge mellom dem? Men er det å se alternativer, det eneste som kjennetegner en rasjonell handling? Er det mulig å få mer konkrete holdepunkter? "Being rational involves not only the ability to think in terms of means and ends, we can argue that such is the minimum level at which a person needs to be rational. It also encompasses the ability to reflect on the appropriate ways in which one pursues the ideals" (Sieckelinck og de Ruyter 2006: 7). En rasjonell person vil ut fra dette være i stand til å vurdere idealene sine både i forhold til mål og middel, men også se på hva som er en passende måte å forfølge idealet på. Vurderingen blir dermed todelt, for det første må individet kunne tenke mål- middel og om midlet er egnet til å nå målet. Dernest kommer det en vurdering som innsnevrer det ytterligere, nemlig å reflektere over hvilke midler som er passende. Den første vurderingen vil i hovedsak avskjære midler som ikke er egnet i det hele tatt til å realisere idealet, et eksempel på denne typen midler fremstilles av de Ruyter (2003: 472) "For example, if someone has the ideal of becoming rich and she steps into her car everytime she sees a rainbow to find the pot of gold at the end of it, we shall regard her as irrational". Årsaken til irrasjonaliteten her er at midlet er av en slik karakter at det aldri vil føre til en realisering av idealet, det finnes ingen krukke med gull ved enden av regnbuen. Hadde vedkommende vurdert midlet sitt litt nærmere ville hun eller han sett dette. Eksemplet til de Ruyter innebærer på mange måter en forenkling av problemstillingen. Denne typen diagnostiske eksempler avklarer ikke skjæringspunktet, men gir bare de klare ytterpunktene. Spørsmålet er hva med handlinger som ligger mer i grenseland som kanskje kan føre til handlingen? Et eksempel kan muligens være "Fuck for forrest", er det tenkelig at deres tiltak er egnet til å spare regnskogen som er deres ideal, eller er tiltakene deres uegnede til å realisere dette? Det kan saktens sies at medieomtalen de fikk under Quartfestivalen 2004 gav saken deres publisitet, men at det førte til at regnskogen fikk bedre levekår er vel tvilsomt. Et annet eksempel kan være knyttet til Live 8 og G8-toppmøtet sommeren 2005. Er et slikt verdensomspennende konsert-opplegg, med hvite støttearmbånd og medieomtale i stand til å redusere forskjellene mellom fattig og rik? Idealet som det ble navigert mot var "make poverty history". Kan disse tiltakene bidra til å nærme seg idealet om å utrydde fattigdom? Spørsmålet kan stilles, men opplegget setter i alle fall problematikken på dagsorden. Dermed kan nok tiltaket kan forsvares som realistisk i motsetning til jakten på gullgryten, og kanskje "fuck for forrest". Noe av årsaken til dette



ligger også i det neste vurderingskriteriet, nemlig at tiltaket må være passende for å nå idealet, det må ikke være uforholdsmessig. Spørsmålet om irrasjonalitet på grunn av upassendehet er nok vanskeligere enn at tiltaket er totalt uegnet. Det ligger her en langt mer skjønnsmessig vurdering enn i det foregående. Tiltaket er egnet, men det koster kanskje for mye, og en person som tenker fornuftig gjennom hvordan nærme seg idealet sitt, vil kanskje se at dette ikke er det beste. Et eksempel kan gis i forhold til det vestlige skjønnhetsidealet. Dette er en forestilling om hvordan eksempelvis den perfekte jentekroppen ser ut. Et av problemene er at idealet innebærer en forestilling basert på meget tynne og pene modeller. Et middel som kan brukes i jakten på dette idealet kan tenkes å være å slutte å spise. Ved å gjøre det vil personen gå ned i vekt, men det finnes mange uheldige bivirkninger av et slikt tiltak eksempelvis spiseforstyrrelser som anorexia. Tiltaket er for så vidt egnet til å nærme seg idealet, men bivirkningene er mange og kan i verste fall føre til at individet dør. Spørsmålet er om dette er et irrasjonelt middel. Svaret her vil forhåpentligvis i de fleste øyne være at dette er irrasjonelt og ikke bør anvendes. Hvis noen ønsker å nærme seg dette idealet finnes det andre og mindre skadelige måter å gjøre det på som trening og et mer balansert kosthold. Ergo vil neppe sulting vurderes som et rasjonelt middel. Midlet er i dette tilfellet egnet til å nærme seg idealet, men har så mange uheldige bivirkninger at enhver fornuftig person ikke vil velge det. Men kan det tenkes at jeg trenger ytterligere veiledning i jakten på rasjonelle idealer? Sieckelinck og de Ruyter (2006:7) oppstiller flere vurderingskriterier for rasjonelle handlinger. "However, although this is correct, we can still judge a person to be irrational if the means that she applies are not appropriate for realisation of the ideal and if a person herself is unable to clarify the suitability of her approach." Det er ikke bare nok at tiltaket du anvender er passende for å nå idealet, den som prøver å nå idealet må også kunne begrunne sitt valg. Spørsmålet her blir om dette er nødvendig å oppstille som et vilkår. Er det ikke slik at alle tiltak nødvendigvis må underlegges en slik legitimering? Er ikke dette et implisitt vilkår for alle våre handlinger? En handling individet ikke kan begrunne eller forsvare vil neppe være særskilt rasjonelt evaluert, og det kan spørres om det i det hele tatt har vært gjenstand for refleksjon omkring det er egnet til å realisere idealet. Ergo vil jeg oppstille som en nødvendig betingelse for alle våre handlinger at de lar seg begrunne rasjonelt, og at vi kan forsvare deres legitimitet i forhold til flere gyldighetsstandarder hvorav en av dem er rasjonalitet. Imidlertid er det et problem knyttet til å bruke rasjonalitet som en grensesettende faktor, det bør vurderes om ikke rasjonalitet selv er et ideal. Rasjonalitet er på mange måter et bilde av noe som er fremragende og ofte

fremstilt som noe individet bør jobbe mot. Hvis dette er tilfelle, er det holdbart å anvende rasjonalitet for å vurdere midlenes gyldighet? Er det tillatt å anvende et ideal for å vurdere idealer, eller er dette en argumentasjon som er selvlegitimerende? For hvordan kan vi vite at dette idealet er legitimt? Er det ikke et paradoks å bruke et ideal for å begrense forfølgelsen av andre idealer? Selv om vi aldri så mye oppfatter dette idealet som overlegent vil vel også idealet rasjonalitet kunne misbrukes? Kan det sies at det er fortolkningen til den som mener å være rasjonell som er avgjørende? Hvis jeg oppfatter at mine handlinger er rasjonelle, kan andre da si at dine vurderinger er irrasjonelle? Spørsmålet her blir hvilke gyldighetsstandarder skal vi anvende på kriteriet rasjonalitet? Er det en individuell fortolkning, er det moralitet eller kan det tenkes at det bør oppstille andre kriterier som i seg selv ikke i så stor grad er selv forestillinger av noe fullkomment? Kan det ikke være slik at rasjonalitet da vil kunne brukes i en umoralsk variant og gi en skjev fortolkning? Jeg lar spørsmålet stå ubesvart, men fremhever at hvis rasjonalitet skal brukes som et kriterium må det gjøres med varsomhet.

#### ***8.1.4 Virkeligheten som referansegrunnlag***

Et annet kriterium som kan brukes til å begrense forfølgelsen er forholdet mellom det reelle og det ideelle. Et av idealenes kjennetegn er som diskutert at idealer ikke kan realiseres, det er en ugjennomtrengelig barriere mellom ideal og virkelighet. Kanskje er det derfor viktig å se når er det umulig å komme lenger? Idealet kan ikke realiseres, men hva når mennesker tror det og driver jakten på idealet til det som er utenkelig for oss andre. Bør det ikke være slik at vi kryssjekker hvor barrieren ligger? En av årsakene til at idealers misbrukes er innehaverens virkelighetsforståelse. Idealet blir altoppslukende, og individet tror det fullkomne faktisk kan nås. Denne jakten kan føre til uheldige konsekvenser av flere grunner, for det første mister individet kontakten med virkeligheten, og tror at den ugjennomtrengelige barrieren mellom det reelle og ideelle kan forseres. Hanson hevder at dette kan også få mennesker til å glemme det reelle, og heller forholde seg til det ideelle. ”People can end up treating ideals as more important than actual human beings. In other words, people, might come to prefer the ideal to the real. The ideal is pure, distinct, unadulterated, uncompromised, and unatainted. The real is complex, frustrating, unpredictable, opaque, overwhelming in its human variety” (Hanson 2000:43) Denne skilnaden kan føre til at idealet kanskje i noen tilfeller nesten blir virkeligheten, eller i alle

fall får en så sterk prioritet. Kriteriet som oppstilles her er at individene har en forståelse av grensen mellom det ideelle og det reelle. Evnen til å modifisere idealene med virkeligheten blir viktig. Mennesker som er i stand til å se grensene for sine idealer vil neppe misbruke dem, og i det virkelighetsforståelsen korrigerer forestillingenes verden får hengivenheten sin nødvendige kontroll. "Ideals can be pursued only within the limits of the possible in a complex and no doubt imperfect world. In practice we have to content ourselves with subideal achievements. It is a key aspect of rationality- of ends-oriented intelligence- that it involves a coming to terms with this fact that considerations of "realism" must temper our dedication to ideals" (Rescher 1987:125). En av grensene for idealene blir dermed at idealene må vurderes mot det reelle, individet må innse at idealet aldri kan realiseres. Det fullkomne kan aldri bli virkelig, i beste fall vil det kunne bli en nesten løsning, "subideal". Men at noe skal være subidealt er i seg selv et skjønnsbetinget uttrykk, og det må foretas en konkret vurdering for hvert ideal for å finne ut hvor langt dette er. Utfordringen er å finne et punktet som signaliserer at nå bør jeg ikke gå lenger i jakten på idealet mitt, det vil verken være særlig hensiktsmessig eller fornuftig.

#### ***8.1.5 Ubalanse? Skjev virkelighetsoppfatning***

En vurdering som også er viktig kan utledes av det foregående og handler om å være i stand til å foreta en balansert helhetsvurdering. En annen utfordring med idealet er at personen(e) som har det ofte mister kontroll med helheten og får en ubalansert virkelighetsoppfatning. Idealet blir alt som betyr noe og andre normative størrelser, som kanskje lovregler overses. "[I]t is argued that passionate commitment to an ideal is imprudent; the passion about the object of one's desire overshadows one's other interests" (Sieckelinck og de Ruyter 2006:5-6). Det er viktig at individet er i stand til å se andre ting enn idealet sitt, og ikke har mistet helhetsperspektivet. Idealet er ikke alt, men en del av virkeligheten. "Compromise occurs in the cultivation of an ideal when one tempers or limits its further pursuit because its interaction with other values requires some mutual accommodation- to press further with the supposedly "compromised" ideal in the prevailing circumstances would frustrate our other equally valid objectives. In this regard the compromise of ideals is inevitable, "realistic", and nowise reprehensible" (Rescher 1987: 128). Men dette kan også ses på som en fortsettelse av rasjonalitet. Et rasjonelt individ vil være i stand til å balansere idealet og andre interesser, og vil ikke hengi seg totalt til idealets forlokkende verden. I korte trekk

handler det om at individet kan begrense sin hengivelse, og ikke la den bli total. “Ideals do not exist in a vacuum. They do not operate in isolation. They can be pursued only in a complex setting where other “complicating” factors are inevitably also present. Every individual ideal of ours must exist alongside values within the context provided by an overall “economy” where every element must come to terms with the rest” (Rescher 1987:124). Det må i forbindelse med idealer foretas en helhetlig vurdering basert på et balansert og realistisk virkelighetsbilde. Hva som ligger i dette lar jeg ligge her, men trekker opp vurderingstemaet.

### **8.1.6 Helhetsvurdering- “point of no advantage”**

““Sound ideals soundly pursued” is a good principle. Excellences that do not keep in their proper place in an overall economy of values can metamorphose into horrors. Human stupidity and self-will can contaminate the pursuit of even sound values and noble ideals” (Rescher 1987:126). Men hvordan vet vi egentlig at idealer forfølges på en fornuftig måte? Jeg har foreløpig oppstilt flere momenter som bør vurderes i forhold til midlene som velges, men spørsmålet er om disse er tilstrekkelige grenser for forfølgelsen av idealer. Er dette nok for å hindre misbruk? Kan det tenkes at det trengs ytterligere en sikkerhetsventil mot misbruk og overtramp? Kan det tenkes at det finnes handlinger som i utgangspunktet fremstår som tillatte i forhold til de mer løsrevne momentene, men som fortsatt fremstår som grenseoverskridende på en uheldig eller uønsket måte? Poenget her er at en helhetsvurdering som samler trådene fra de enkelte kriteriene trolig er hensiktsmessig. Denne totalvurderingen bør se på de helhetlige konsekvensene av midlene, er det nyttig? Det siste jeg vil skissere her er derfor et kriterium basert på nytteverdi, og om midlet og idealet har flere positive enn negative konsekvenser. Denne typen vurdering støttes også av Rescher (1987) som ønsker å vurdere midlene opp mot det han kaller ”point of no advantage”. Men hva bør vurderes når vi ser etter et punkt hvor idealets forfølgelse ikke lenger har en overvekt av positive effekter?

The fact that our ideals and values limit one another in actual operation has important consequences. It means that while ideals can- nay should- be cultivated they never deserve total dedication and absolute priority, because this would mean an unacceptable sacrifice of other ideals. Their pursuit must be conditioned by recognizing the existence of a point of no advantage, where going further would

---

produce unacceptable sacrifices elsewhere, and thus prove counterproductive in the larger scheme of things. (Rescher 1987: 127).

Poenget med ”point of no advantage” er å bruke det til å se når er idealet av en slik karakter at det foretas et uakseptabelt offer. Når vil jakten på idealet bli for altoppslukende eller innebære unødvendig bruk av energi for individet? Dette kriteriet har sammenheng med flere andre momenter eksempelvis virkeligheten som referansepunkt, og ubalanse mellom verdier, men inneholder også noe eget, nemlig en samlet vurdering. Selv om jeg har kommet frem til at disse vurderingene isolert sett ikke gjør idealet uakseptabelt, kan det tenkes at den helhetlig belastningen innebærer at det negative overveier det positive og ergo blir det ikke-gagnelig. Dette er altså sikkerhetsventil som gir oss en mulighet til å kumulere, det vil si legge sammen alle de øvrige vurderingene og se om idealets nytteverdi overstige det jeg eller andre må ofre. Kriteriet har også sammenheng med at Rescher henter idealers legitimitet i pragmatisk nytteverdi. En logisk konsekvens av dette resonnementet blir at når nytteverdien er minimal har idealet ikke lenger et legitimt eksistensgrunnlag. Det er dermed viktig at idealets forfølgelse blir balansert og at engasjementet holdes i sjakk.

### ***8.1.7 En oppsummering av mellomposisjonen:***

Paradokset med idealer er at det forutsetter en viss følelsesmessig tilknytning, uten denne er forestillingen ikke et ideal. Men på den andre siden hvis denne tilknytningen blir for sterk blir det fanatisk og idealene kan misbrukes. Utfordringen er å finne ut hvordan tøyte engasjementet, det vi si inngå et slags kompromiss, men hvis dette kompromisset blir for omfattende vil det jo ikke finnes noe særlig igjen av idealet som vi ønsker å nærme oss. Vi kan risikere å gå på akkord med idealet vårt, og egentlig svikte det. Utfordringen er å finne balansegangen. Jeg har her kommet til at det er viktig å vurdere midlene som skal brukes for å realisere idealene. Disse midlene må begrenses ved at vi for det første vurderer om de er moralsk akseptable, dernest om de er i tråd med idealets intensjon. Videre må vi vurdere om idealene er korrigert mot virkeligheten, og deres pragmatiske nytteverdi. Hvorvidt idealer kan begrenses av rasjonalitet er et uavklart spørsmål, grunnet at rasjonalitet selv er et ideal, men trolig kan en del av elementene i rasjonalitetsvurderingen inkorporeres i ”point of no advantage”, og en liknende vurdering blir foretatt uansett. Alt i alt handler vurderingen av midlenes gyldighet om når er offeret for stort i forhold til fordelene idealet innebærer, det gjelder både i forhold til individet selv og andre. Individene har ikke fritt spillerom i valg av

idealer, og det finnes en grense for hvor langt det er hensiktsmessig å gå, men grensen må vurderes i hvert tilfelle.

## 9 AVSLUTNING

Hvorvidt idealer ikke er annet enn en oppskrift på et blodbad avhenger av flere faktorer. Disse har jeg prøvd å belyse i denne oppgaven, samt sett på hvordan de ulike sidene ved idealer kan begrense individ og gruppers streben, slik at forfølgelsen av idealer blir innenfor rimelighetens grenser. Problemstillingen som ble skissert i innledningen var: *Hvilke begrensninger finnes det for forfølgelsen av idealer som kan sikre mot misbruk og fanatisme?* Denne problemstillingen åpnet for en rekke vurderinger. Før det er mulig å avgjøre grensene for et gitt ideals forfølgelse er det en rekke andre vurderinger som må foretas, og en del av disse er komplekse og sammensatte vurderinger. Det første som ble vurdert i forhold til idealer var betingelsene for at noe er et ideal. Jeg har trukket frem fire nødvendige betingelser som må være tilstede, ellers vil forestillingen være noe annet enn et ideal. Disse fire betingelsene er for det første en verdimessig betingelse, forestillingen må være knyttet til noe som anses som verdifullt. Dernest må det være en forestilling av "an imagined excellence", ut fra dette kan det utledes to betingelser, for det første må det være en forestilling av noe fullkomment og for det andre må det være ikke- realiserbart. Betingelse nummer to og tre stiller krav til forestillingen og dens fremragenhet. I betingelse nummer fire er det individets motivasjonsmessige dragning mot idealet som vurderes. Er det slik at individet føler "a deep desire" for å strebe mot idealet? Det er først når samtlige vilkår er oppfylte at det er relevant å analysere forestillingen videre. Hvis en av disse nødvendige betingelsene avvises er det en annen gyldighetsvurdering enn idealers som vil være aktuell. Det er mulig å oppstille nødvendige betingelser for idealer, men det er neppe mulig å påpeke noen tilstrekkelige betingelser. Årsaken er at det trolig ikke fins en tilstrekkelig betingelse, hva skulle det eventuelt være? Et spørsmål som jeg ikke har tatt opp er om de fire nødvendige betingelsene eventuelt kan være tilstrekkelige til sammen. Dette er en problemstilling som ikke ble drøftet i denne oppgaven.

Det neste som ble belyst var idealers vaghet, og at det alltid vil være noe vagt forbundet med idealer, samtidig er dette egentlig ikke et problem så lenge uklarheten ikke gjør idealet helt uhåndgripelig. En av fordelene med vagheten er at den gir idealene en viss dynamikk og fleksibilitet. Idealene kan omfortolkes, og gis nytt liv, siden det ikke er helt klart hva de innebærer. Denne vagheten har også konsekvenser for kategoriseringen av idealer, når det er umulig å uttømmende angi hva som ligger i et ideal vil det i noen tilfeller medføre uklarhet

omkring hvordan kategorisere idealer. Idealene kan kategoriseres på mange ulike måter, det som avgjør kategoriene vil i hovedsak være om de er hensiktsmessige. Jeg har her skissert tre kriterier som det er mulig å kategorisere i forhold til, for det første i forhold til hvilken verdi idealet er knyttet til. Dette har jeg ikke behandlet særlig dyptgående siden det etter min vurdering kanskje ikke er dette som har størst betydning. De to kategoriseringene som jeg har drøftet mer inngående er kategorisering etter gjenstand og etter forhold til moralen. Dette er viktige kategoriseringer fordi de har konsekvenser for andre vurderinger. Kategorisering etter gjenstandsområde handler om idealet er personlig eller sosialt. Denne kategoriseringen har i hovedsak betydning for idealers funksjon og for hvilke krav som stilles til internaliseringen. Internaliseringsproblematikken ble drøftet i kapittel 4 og her fremgikk det også at en internaliseringsvurdering har ulike krav alt ettersom hva slags type ideal det er og hva forestillingen foreskriver noe om. Et personlig ideal må internaliseres av individet selv, mens et sosialt ideal må internaliseres av noen. Om idealet er internalisert er viktig siden dette er en nødvendig betingelse for at en forestilling skal kunne fungere som et ideal, og det er først når dette er på plass at det er relevant å drøfte problemstillingen her. Det kan videre sies at det finnes en viss sammenheng mellom internalisering og det motivasjonsmessige vilkåret for idealer. Disse hører ofte sammen, hvis en forestilling motiverer individet så blir ofte idealet internalisert. Dette er dog noe mer problematisk i relasjon til de sosiale idealene. Hvorvidt idealet er internalisert er trinn to på vei mot en analyse av idealers legitimering.

Den andre kategoriseringen jeg skisserte var en organisering på grunnlag av forholdet til moralen. I kapittel 3.3 kategoriserte jeg i forhold til moralske, umoralske og ikke-moralske idealer. Denne kategoriseringen har betydning for idealers legitimering. Hvis et ideal kan kategoriseres som innenfor moralens sfære, det vil si moralsk eller umoralsk må det dets gyldighet vurderes i forhold til moralens sfære. Er det moralsk akseptabelt eller ikke? (Men også ikke-moralske idealer vil ha et forhold til moralen.) Et ideals forfølgelse må også vurderes etter om det er moralsk akseptabelt eller ikke. Det betyr at alle idealer vil ha en kobling mot moralen. Dog noe mindre i relasjon til de ikke-moralske idealene. Denne kategoriseringen har betydning for de virkelig sentrale temaene i denne oppgaven nemlig hvordan vurdere idealers legitimitet. Evalueringen av idealers legitimitet er en meget sammensatt og vanskelig vurdering. Dette er den tredje grunnpilaren i vurderingen av hvilke begrensninger som gjelder for forfølgelsen av idealer. Å legitimere noe betyr at det skal være underbygget med evidens som taler for at det er gyldig, se kapittel 5 og 7. Min oppgave; handler som nevnt ikke om å vurdere om et gitt ideal er gyldig, men om å legitimere



kriteriene som anvendes for å legitimere, det altså snakk om metalegitimering. Et sentralt poeng når det skal vurderes hvor grensene går for forfølgelsen av idealer, er at denne vurderingen handler ikke bare om hvor grensen går for hva som er akseptable midler, men det handler i vel så stor grad om hva som er uakseptable idealer. Hvis den overordnede forestillingen er ugyldig gir det ingen mening å drøfte om forfølgelsen er akseptabel. Denne vurderingen ble behandlet i kapitel 7. Et ugyldig ideal kan aldri bli gyldig på grunnlag av midlene som brukes. Denne formen for reparasjon er mulig. Til tross for at det ugyldige idealet i prinsippet trolig kan ha utilsiktede gode konsekvenser i praksis. En annen sentral presisering som ble gjort i kapitel 6 var at legitimering av idealer er knyttet til moralens natur. Det finnes ingen universell substansiell moral, det betyr at enhver henvisning til at et ideal er i samsvar med gitte universelle prinsipper av innholdsmessig art må avvises som et ikke holdbart argument for et ideals gyldighet eller ugyldighet. Moralens natur er basert på at substansielle prinsipper for hva som er rett og galt er kontekstuel konstruerte; hvilket betyr at de ikke er kulturelt nøytrale. Det som derimot gjør det mulig å evaluere idealer er at det må kunne finnes noen prosedurale standarder som muliggjør at individer kan diskutere hva som er moralsk akseptabelt. Disse prosedurale standardene gjør det mulig å oppnå en form for nøytralitet i denne aktuelle saken eller vurderingen. Vurderingen av hva som er moralsk akseptabelt vil være avhengig av deliberasjon mellom partene, og det de enes om trenger ikke være en maksimal moral, men en mer minimalistisk, tynn moraloppfatning. Den moraloppfatningen som brukes for å vurdere om noe er et gyldig ideal eller om det er gyldig forfølgelse av idealer vil altså fremkomme ved at individene følger gitte prosedurale standarder som er universelle som gjør dem i stand til å forhandle seg frem til hva som er moralsk akseptabelt. Selve vurderingen av om et ideal er gyldig vil avhenge av flere kriterier. Idealene må for det første være moralsk akseptabelt. Hvis det er et ikke-moralsk ideal må det vurderes om verdiene idealet har sammenheng med er beskyttelsesverdige. Om et partikulært ideal er gyldig må for øvrig vurderes i forhold til om det er rasjonelt, og hvordan det vil påvirke andre. Det sistnevnte kriteriet inneholder en kobling mot menneskerettighetene, og krever at idealer ikke må krenke andre. Denne vurderingen må foretas ved deliberasjon og det må forhandles frem hvilke rettigheter som dette gjelder. Her gir jeg ikke noe svar. Men alt i alt vil vurderingen av om et ideal er gyldig eller ikke bli en helhetsvurdering, det må ses på alle kriteriene under ett og vurderes om det er et gyldig ideal, hvilke gode grunner taler for?

Hvis idealet i seg selv anses som gyldig er det relevant å se på forfølgelsen av idealet, og trekke opp grensene for denne. Jeg har i kapitel 8 vist at en av utfordringene i tilknytning til idealet er at idealer har en grensesprengende virkning. De kan få mennesker til å ville ofre alt, og det er nettopp dette som gjør at Berlin (1999) setter likhetstegn mellom idealer og blodbad. Men det må være mulig å sette grenser for hva som er tillatt i forfølgelsen av idealer. Det er for det første ikke slik at et gyldig ideal gir "carte blanche" i relasjon til hvilke virkemidler som er akseptable, tvert imot. Målet helliger ikke midlet, midlet kan tvert imot "sverte" idealet. Dette betyr at det må stilles krav til hvilke midler som brukes. En av årsakene til dette er å unngå at fanatiske personer føler at de har fritt spillerom i jakten på det fullkomne. Også vurderingen av hvilke idealer som er tillatt er en helhetsvurdering basert på kummulasjon av de øvrige kriteriene. For at et middel skal være tillatt å anvende i jakten på et ideal må det for det første være moralsk akseptabelt, dernest må midlet samsvare med idealets intensjon, for det tredje må midlet fremstå som rasjonelt; kan jeg nærme meg idealet ved å anvende dette midlet eller er midlet helt uten nytte? For det fjerde forholdet mellom idealet og virkeligheten vurderes og om individet har en skjev virkelighetsoppfatning. Glemmes alt annet samtidig som idealet gis for stor plass? Helhetsvurderingen som gjennomføres til slutt må se på om midlet fører til at idealet forfølges forbi et "point of no advantage". Disse kriteriene skal kunne anvendes av individ og grupper som ett analyseverktøy.

Alt i alt viser dette at en vurdering av om hvilke begrensninger som gjelder for forfølgelsen av idealer er en kompleks vurdering. Det må for det første avgjøres om forestillingen oppfyller de nødvendige betingelsene for å være et ideal, når dette er gjort bør det konkrete idealet analyseres nærmere. For det første er det et personlig eller sosialt ideal, og i forlengelsen av dette hvilke krav som stilles til internaliseringen av idealet, og er disse oppfylt her? Hvis svarene tilsier at forestillingen er et ideal er det interessant å avgjøre om det kategoriseres som moralsk eller ikke-moralsk. Dette vil ha betydning for de neste vurderingene knyttet til legitimitet. Det neste som må gjøres er nemlig å analysere om idealet er legitimt. Denne vurderingen gjøres i samsvar med de skisserte kriteriene. Hvis svaret er at idealet ikke er gyldig avvises forestillingen og det kan aldri forfølges på en gyldig måte. Men hvis idealet er gyldig, så er det aktuelt å se på innenfor hvilke grenser idealene kan forfølges. Dette betyr at et en forestilling må for det første oppfylle de nødvendige betingelsene for å være et ideal, dernest må idealet være internalisert, så må idealet selv være mulig å legitimere og tilslutt må midlene som tas i bruk være legitime og

det kan finnes begrensninger i forhold til alle disse vurderingene som har betydning for idealets forfølgelse og legitimering.. Hvis ett av disse vurderingsområdene ikke oppfyller kravene som stilles kan forestillingen ikke forfølges på gyldig vis.

## 9.1 AVSLUTTENDE REFLEKSJONER OM METODE OG PRAKSISRELEVANS

Metoden som har blitt brukt for å drøfte idealers legitimering og natur har vært analytisk filosofi. Analytisk filosofi handler som nevnt i innledningen om å klargjøre begreper og vurdere fenomenenes legitimering. Denne typen filosofi er på annen ordensnivå. Men en oppgave i analytisk filosofi bør kanskje ikke bare oppsummere hvilke konklusjoner som analysen resulterte i, men bør også gi noen metarefleksjoner omkring sine egne konklusjoner og noen av utfordringene som analysen har reist metodisk. Et selvsagt utgangspunkt for en slik metarefleksjon er å påpeke at heller ikke jeg kan pretendere og ha funnet de endelige svarene for hvordan legitimere idealer. Det er som nevnt i kapitel 7 ikke mulig å legitimere noe en gang for alle, også jeg må derfor være beredt på at denne analysen må forsvares og kriteriene som skisseres må underbygges. Eller som Heyting (2001:4) sier "Any method to solve a problem in philosophy raises the question of how, in which way and in what respect this method can be said to represent the way to solve *the* problem. Philosophy is always 'tormented by questions which bring *itself* in question', as Wittgenstein (1968:133) states." Det ligger i filosofiens natur at det stilles spørsmål omkring metoden som har blitt brukt virkelig er kapabel til å løse problemstillingen som ble reist. I forhold til om metoden her er anvendbar er det flere poeng som skal reises. Det må dog påpekes at dette er innsigelser som ikke bare er relevante for analytisk filosofi, men i forhold til de fleste filosofiske analyser. Den første utfordringen i forhold til metoden er knyttet til moralens natur. Er det slik at det er mulig å komme til et "fasitsvar" i forhold til den hvilke idealer som er legitime eller vil det alltid være knyttet noe usikkerhet til denne? Det mest "behagelige" svaret som analytisk filosof på jakt etter idealers natur og legitimering ville jeg kanskje fått om jeg kunne pekt på mine konklusjoner og sagt "sånn er det". Dette er i samsvar med substansielle universelle prinsipper, jeg har funnet "sannheten". Men dette er ikke mulig, det finnes ingen universell sannhet og ergo finnes det som nevnt i kapitel 7 ingen etisk sannhetstest. Den eneste måten jeg kan vise at mine konklusjoner er holdbare er ved å underbygge dem, og forsvare dem mot kritikk. Det betyr at det vil alltid hefte usikkerhet ved denne typen analyser. Analytisk filosofi vil på denne måten dreie seg om å motstå forsøk på å falsifisere analysen, det vil

dreie seg om teoritestning. Men kanskje er ikke dette et problem, men tvert imot noe av det som gir filosofien sin dynamikk.

Min konklusjon om at det ikke finnes en universell substansiell sannhet har også andre konsekvenser. De innebærer at jeg som filosof alltid vil være fanget i en gitt kulturell kontekst, jeg kan ikke fullstendig transcendere denne. Det betyr at jeg også vil være kjent med denne kulturelle kontekstens begrepsforståelse og ha dette som et utgangspunkt. Det gjelder også i forhold til hva et ideal er. I følge Dale og Krogh- Jespersen (2004: 30) strider denne kontekstualiteten med idealet for analytisk filosofi. "Idealet var gjennom en neutral og rendyrket, dvs. fri for fordomme og værdioriteringer, analytisk metode at afdække betydningen af de forskellige udsagn ved at sammenholde dem med virkeligheden. Forestillingen om en sådan værdifri analytisk tilgang problematiseres i dag i erkendelse af, at al forskning og filosofisk virksomhed er præget af forskerens værdiorientering." Dette skulle tale for at det er en vesentlig brist ved metoden innenfor analytisk filosofi, også Løvlie (1992:25-26) trekker frem denne kritikken mot analytisk filosofi. Men denne troen på den nøytrale og verdifri analysen er også analytisk filosofi gått bort fra, og det er fullt mulig å drive med analytisk filosofi selv om det ikke finnes noen helt og fullt verdifri analyse. Dette stemmer også med White og White sin oppfatning om at nyere analytisk filosofi tar høyde for at begrepene og forskeren må forstås i en kulturell ramme. "A related way in which analytic philosophy in general has expanded its horizons since the 1980s is the greater attention now paid, especially in political philosophy, ethics and philosophy of the human sciences, to the cultural frameworks to which concepts often belong" (White og White 2001:18). Det viktige er bare at den som analyserer ser dette og ikke pretenderer noe annet. Begrepsbruken vil alltid måtte spinne ut fra en kultur, men spørsmålet er om det er mulig likevel å oppnå en form for nøytralitet slik Siegel (2004) hevder i kapittel 6.3. Kan det også her være mulig å være mer eller mindre nøytral i dette tilfellet? Dette er en problemstilling jeg lar ligge, men som kan være interessant å drøfte. Det interessante i denne analysen er i forhold til hvor generaliserbare er mine resultater?

En annen innsigelse som kan reises mot min analyse er: "men hvordan vet du det?" Hvordan kan jeg vite at de kriteriene jeg trekker opp er de "riktige", er de underbygget tilstrekkelig? Problemet er knyttet til regressproblemet, og at det ikke finnes noe sikkert fundament som jeg kan basere mine påstander på. Utfordringen knyttet til dette har vært tilstedet i hele skriveprosessen, i min analyse av for eksempel metastandarder har det hele tiden vært

utfordringer knyttet til hvordan underbygge det jeg forsøker og fremstille her. Er dette tilstrekkelig? Problemet er at på ett eller annet tidspunkt må det godtas at dette er tilstrekkelig underbygget, selv om det er mulig å spørre også i forhold til dette ”hvordan vet du det?” Det er mulig å ende opp i en uendelig regress, men det er neppe ønskelig det heller. Siden jeg er klar over denne utfordringen har målet heller vært knyttet opp mot å unngå dogmatiske kriterier, og å være nøye på å underbygge det jeg hevder. En videre begrunnelse av kriteriene mine kan jeg heller foreta når det blir stilt spørsmål ved dem. Derfor må jeg på ett eller annet tidspunkt bare godta mine funn og regne dem som godt nok underbygget, selv om de kan betviles. Dette er et av filosofiens paradokser. Det neste paradokset er ikke mindre problematisk. Hvordan skal jeg forholde meg til eventuelle sirkulære definisjoner eller sirkulære resonnement? Særlig når det er snakk om kriterier for metalegitimering er problemer med sirkulære definisjoner vanskelig å løse. Er det mulig å legitimere idealer med andre idealer? Hvis nei, hvorfor ikke? Det vil ofte være noe som biter seg selv i halen, gitt ting som må tas for gitt for å kunne vurdere andre momenter. Dette er en utfordring som dukket opp her (se særlig 7.1.3) og som jeg i min analyse av idealer selv brukte mye energi på å undersøke. Det er også en utfordring i all filosofi at legitimering i seg selv er sirkulært, for å kunne legitimere må jeg anta at legitimering er legitimert, men legitimering kan bare legitimeres ved legitimering. Spørsmålet som dukker opp i slike henseender er først og fremst hvordan forholde seg til sirkulære resonnement. Kan det tenkes at noen er tillatte mens andre ikke det? Og hva skulle eventuelt tale for en slik tilnærming? Jeg tar ikke her stilling til konsekvensene av sirkulære resonnement bare viser til at disse er problematiske særlig i forhold til metakriteriene; et ideal bør vel neppe vurderes i forhold til et annet ideal? Men er det unngåelig?

Et poeng til som bør påpekes i relasjon til analysen er det faktum at det er skrevet lite om metalegitimering av idealer. De som skisserer kriterier som idealer skal vurderes i forhold til sier ofte lite om hvor disse kriteriene kommer fra og enda mindre om moralens karakter. Idealene er som nevnt noe som har tilhørighet innenfor moralens sfære, men hva så? Moral fremstår i teori om idealer nesten som et homogent fenomen, noe det ikke er. Utfordringen er knyttet til anvendelsen av moralen som et kriterium, og det faktum at moralens natur er et meget omdiskutert tema i filosofien hvor det finnes mange posisjoner. Problemet er at terminologien ikke er ensartet og det er vanskelig å sammenligne de ulike teoriene. Når parametrene er divergerende blir det vanskelig å analysere, og det stilles desto større krav til den som analyserer i forhold til å komme frem til et en analyse som er mulig å underbygge.

Nettopp denne divergerende terminologien er for øvrig en innsigelse som kan og bør rettes mot moralfilosofien. Denne gjør det vanskelig for å legitimere. Det er mye snakk om samme fenomenet med litt ulik innpakning, dette fører til at det er vanskelig å se hva som egentlig behandles, og særlig moralens natur lider under at det er vanskelig å navigere.

Et siste poeng som bør gjøres, er i forhold til om denne masteroppgaven har noen praksisrelevans. Mitt svar er ja. Idealer står som nevnt i innledningen sterkt i formingen av individer og særlig i skolen er idealer brukt. Det vil derfor være viktig på flere grunnlag å ha kjennskap til hvilke idealer som det er mulig å legitimere og innenfor hvilke grenser de kan forfølges. Dette er for det første relevant for lærerne og foreldrene som trenger verktøy for å vurdere om idealene de ”formidler” er gyldige eller ikke. Dernest er det viktig at barn vet hvordan de skal vurdere idealer de blir presentert for. Hvilke forestillinger bør jeg ikke internalisere? Og hvor langt kan jeg gå i jakten på det perfekte uten at det er moralsk uakseptabelt eller skader andre? Det blir på dette grunnlaget viktig å ha kjennskap til analyseverktøyene slik at det er mulig å unngå at idealer fører til fanatisme. Kun ved en legitim forfølgelse av gyldige idealer er det mulig å unngå at idealene blir ”a recipe for bloodshed”, men tvert imot et nyttig redskap som kan brukes for å endre både individ og samfunn til noe bedre. Det er med idealer som så mye annet, det handler om å finne en balansegang mellom det konstruktive og det destruktive.

## LITTERATURLISTE:

- Alston, William P. (1964) *Philosophy of language*. Englewood Cliffs: Prentice- Hall.
- Ballard, Keith Emerson (1978) *Study guide for Copi: Introduction to logic*. 4. utgave. New York/ London: The Macmillian company/ Collier- Macmillian Limited.
- Baumeister, Roy (1997) *Evil. Inside human cruelty and violence*. New York: W.H.Freeman and company.
- Berlin, Isaiah (1990) *The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas*. Redigert av Hardy, Henry. London: John Murray (Publishers).
- Billington, Ray (2003) *Living philosophy: An introduction to moral philosophy*. New York: Routledge.
- Bird, Colin (1996) Mutual respect and neutral justification. I: *Ethics*, vol. 107. nr.1, side 62-96.
- Broom, Leonard og Selznick, Philip (1963) *Sociology: A text with adapted readings*. 3. utgave. New York: Harper & Row.
- Cambridge Advanced Learner's dictionary*. (2006) *Passion*. Cambridge University Press  
URL: <http://dictionary.cambridge.org/define.asp?key=57908&dict=CALD>  
[Lesedato 24.05.2006]
- Chambers, Simone (1996) *Reasonable Democracy: Jeorgen Habermas, and the politics of discourse*. Ithaca/ New York: Cornell University Press.
- Curtler, Hugh Mercer (2004) *Ethical argument. Critical thinking in ethics*. 2. utgave. New York: Oxford University press.
- Dale, Erling Lars og Krogh- Jespersen, Kirsten (2004) Problemstillinger, positioneringer og diskurser i den pædagogiske filosofi. I: Dale, Erling Lars og Krogh- Jespersen, Kirsten (red.) *Uddannelse og dannelse – læsestykker i pædagogisk filosofi*. Århus: Kilm. Side 12- 55.

Dancy, Jonathan (2003) *Introduction to contemporary epistemology*. Oxford: Blackwell Publishing.

*Den universelle verdenserklæringen om menneskerettighetene*. Vedtatt av De forente nasjoners Generalforsamling 10. desember 1948. URL: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/nrr.htm> [Lesedato 10.05.2006]

De Ruyter, Doret J. (2006) Whose utopia/ which ideals? About the importance of societal and personal ideals in education. I: Peters, Michael A og Freeman- Moir, John (red.) *Edutopias: New utopian thinking in education*. Rotterdam: Sense Publishers. Side. 1-14.

De Ruyter, Doret J. (2004a) Pottering in the garden? On human flourishing and education. I: *British journal of educational studies*, vol.52, nr.4, side 377- 389.

De Ruyter, Doret J. (2004b) *Raising a beauty or a beast? Ideals in education*. Conference Paper presentert på annual conference of Philosophy of Education Society Great Britain, Oxford. 03. 04. 2004.

De Ruyter, Doret J. (2003) The importance of ideals in education. I: *Journal of philosophy of education*, vol. 37, nr.3, side. 467- 482

De Ruyter, Doret J., Conroy, James C., Lappin, Mary og McKinney, Stephen (2003) From heaven to earth: A comparison of ideals of ITE students. I: *British journal of religious education*, vol 25, nr.4, side 292- 307.

De Ruyter, Doret og Conroy, Jim (2002) The formation of identity: the importance of ideals. I: *Oxford review of education*, vol.28, nr. 4, side 509- 522.

Edel, Abraham (1963) *Method in ethical theory*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Edel, Abraham (1945) The evaluation of ideals I: *The journal of philosophy*, vol. 42, nr. 21, side 561- 577.

Flynn, James R. (2000) *How to defend humane ideals: substitutes for objectivity*. Lincoln/ London: University of Nebraska Press.



- 
- Frankfurt, Harry (1999) *Necessity, volition and love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gert, Bernard (1988) *Morality. A new justification of the moral rules*. New York/ Oxford: Oxford University Press.
- Gewirth, Alan (1994) Is cultural pluralism relevant to moral knowledge I: *Social philosophy and policy foundation*, vol. 11, nr 1, side 22-43.
- Gewirth, Alan (1981) The future of ethics: the moral powers of reason. I: *NOÛS*, vol.15, nr.1. A.p.A Western Division meetings, side 15-30.
- Gewirth, Alan (1968) Metaethics and moral neutrality. I: *Ethics*, vol.78, nr.3, side 214- 225.
- Goldberg, David Theo (1994) Introduction: Multicultural Conditions. I: Goldberg, David Theo (red.) *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers. Side 1- 44.
- Gowans, Christopher W. (2000) Introduction: Debates about Moral Disagreements. I: Gowans, Christopher (red.) *Moral Disagreements. Classic and Contemporary Readings*. New York: Routledge. Side 1-44.
- Gutmann, Amy (1993) The challenge of multiculturalism in political etics. I: *Philosophy and public affairs*, vol.22, nr.3, side 171-206.
- Hanson, David T. (2000) The Place of Ideals in Teaching. I: *Philosophy of Education 2000*. Side 42- 50. URL: [http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/2000/hansen %2000.pdf](http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/2000/hansen%2000.pdf). [Lesedato 5.februar 2006]
- Harré, Rom og Krausz, Michael (1996) *Varieties of relativism*. Oxford/ Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Held, Virginia (1975) Justification: legal and political. I: *Ethics*, vol.86, nr.1, side 1-16.
- Heyting, Frida (2004) Beware of ideals in Education. I: *Journal of philosophy of education*, vol. 38, nr. 2, side 241- 247.

Heyting, Frida (2001) Methodological traditions in philosophy of education introduction I:

Heyting, Frida, Lenzen, Dieter og White, John (red.) *Methods in philosophy of Education*. London: Routledge. Side 1- 12

Hume, David (1882) *A treatise on human nature: being an attempt to induce the experimental method of reasoning into moral subjects and, dialogues concerning natural religion*, vol. 2. Redigert av Green, T.H og Grose, T.H. London: Longmans, Green, and Company,

Høstmæling, Njål (2004) *Internasjonale menneskerettigheter*. 1. utgave, 2.opplag Oslo: Universitetsforlaget.

Johansen, Kjell Eyvind og Vetlesen, Arne Johan (2000) *Etikk- I historie og samtid*. Oslo: Universitetsforlaget.

Keefe, Rosanna (2000) *Theories of vagueness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kekes, John (1994) Rescher on rationality and morality. I: *Philosophy and phenomenological research*, vol. 54, nr. 2, side 415-420.

*Konvensjon om beskyttelse av menneskerettighetene og de grunnleggende friheter*. Vedtatt av Europarådet 4.november 1950. URL: <http://www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/64A274D8-37A3-41F8-B64F-DD4C2219334/0/NorwegianNorv%C3%A9gien.pdf>. [Lesedato 10.05.2006]

*Konvensjonen om å avskaffe alle former for diskriminering mot kvinner*. Vedtatt av De Forente Nasjoners generalforsamling 18.desember 1979. URL: [http://odin.dep.no/filarkiv/184552/Kvinnekonvensjonen\\_norsk.pdf](http://odin.dep.no/filarkiv/184552/Kvinnekonvensjonen_norsk.pdf) [Lesedato: 10.06.2006]

Korsgaard, Ove og Løvlie, Lars (2003) Indledning I: Slagstad, Rune, Korsgaard, Ove og Løvlie, Lars (red.) *Dannelsens forvandlinger*. Oslo: Pax forlag. Side 9-36.

Kukathas, Chandran (1994) Explaining moral variety. I: *Social philosophy and Policy making*, vol. 11 nr.1, side 1-21.

Kupperman, Joel J. (1999) *Value... and What Follows*. New York: Oxford University Press.

- 
- Levitas, Ruth (2003) Introduction: the elusive idea of utopia. I: *History of the human sciences*, vol. 16, nr.1, side 1-10.
- Læreplanverket for den 10-årige grunnskolen.*(1996) Oslo: Det kongelige kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet
- Læreplanverket for kunnskapsløftet: midlertidig utgave.* (2006) Oslo: Kunnskapsdepartementet
- Lund, Torleif (2002) Generaliseringsproblematikk I: Lund, Torleif (red.) *Innføring i forskningsmetodologi*. Oslo: Unipub, side 124- 140.
- Løvlie, Lars (1992) Pedagogisk filosofi. I: Dale, Erling Lars. (red.) *Pedagogisk filosofi*. Oslo: Ad Notam Gyldendal. Side 13- 34.
- Mackenzie, Jim (1994) Contexts of begging the Question. I: *Argumentation* nr.8, side 227- 240.
- Mackie, John (1977) *Ethics Inventing right and wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Malnes, Raino og Midgaard, Knut (2000) *Politisk tenkning fra antikken til vår tid*. 5. opplag Oslo: Universitetsforlaget.
- Moore, Willis (1948) On the nature and justification of ideals. I: *Ethics*, vol. 58, nr.2, side 112- 117.
- Møse, Erik (2004) *Menneskerettigheter*. 3.opplag. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Nagel, Thomas (1986) *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nozick, Robert (1993) *The nature of rationality*. Princeton: Princeton University Press.
- Oxford Advanced Learner's Dictionary* (2006) Utopia. URL: [http://www.oup.com/oald-bin/web\\_getald7index1a.pl](http://www.oup.com/oald-bin/web_getald7index1a.pl) [Lesedato 11.07.2006]
- Outka, Gene og Reeder Jr., John P. (1993) Introduction. I: Outka, Gene og Reeder Jr., John P. (red.) *Prosepects for a common morality*. Princeton: Princeton University Press. Side 3- 28.

- Phillips, Anne (2002) Multiculturalism, Universalism and the claims of Democracy. I: Molyneux, M. og Razavi, S (red.) *Gender, justice, development and rights*. Oxford: Oxford University Press. Side 115- 138.
- Pojman, Lois P. (1990) *Ethics. Discovering right and wrong*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Pojman, Louis P. (1989) *Ethical Theory. Classical and Contemporary readings*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Rescher, Nicholas (1993) *A system of pragmatic idealism, Vol 2. The Validity of values*. Princeton/ New Jersey: Princeton University press.
- Rescher, Nicholas (1987) *Ethical idealism. An inquiry into the nature and function of ideals*. Berkely/ Los Angeles: University of California Press.
- Rescher, Nicholas (1958) Reasoned justification of moral jugdements. I: *The journal of philosophy*, vol.55, nr..6, side 248- 255.
- Ross, Stephen David (1997) *Ideals and Responsibilities: Ethical judgment and social identity*. London/ New York: Wadsworth Publishing Company.
- Ryan, James A. (2003) Moral Relativism and the Argument from Disagreement. I: *Journal of social philosophy*, vol. 34 nr. 3, side 377- 386.
- Sanders, Lynn M. (1997) Against deliberation. I: *Political theory*, vol.25, nr.3, side 347-376
- Searle, John R. (1964) How to derive an "ought" from an "is". I: *The philosophical review*, vol 73, nr. 1, side 43- 58.
- Scheffler, Israel (1954) On justification and committment. I: *The Journal of philosophy*, vol. 51, nr. 6, side 180- 190.
- Sickelinck, Stijn og de Ruyter, Doret (2006) *Mad about ideals? Educating for reasonable passion*. Conference paper presentert på Annual conference Philosophy of Education Society Great Britain, Oxford. 01.04.2006.

- 
- Siegel, Harvey (2004) Relativism I: Niiniluoto, I., Sintonen, M. & Wolenski, J (red.). *Handbook of epistemology*. Kluwer academic publishers. Side 747- 780
- Siegel, Harvey (1999) Multiculturalism and the possibility of transcultural education and philosophical ideals. I: *Philosophy*. 74, side 387- 409.
- Siegel, Harvey (1997) *Rationality redeemed? Further dialouges on an educational ideal*. New York: Routledge.
- Slade, Stephen (1994) *Goal- Based Decision- Making: An Interpersonal modell*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
- Sorensen, Roy (2003) Vagueness I: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (red.). URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/vagueness/>>. [Lesedato 5.mai 2005]
- Taylor, John R (1995) *Linguistic categorization: prototypes in linguistic theory*. 2. utgave. Oxford: Clarendon press.
- Thomson, Anne (1999) *Critical reasoning in ethics: A practical introduction*. London: Routledge.
- Tranøy, Knut Erik (1970) *Vilkårslogikk*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Turner, Terence (1994) Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it? I: Goldberg, David Theo (red.) *Multiculturalism: A critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers. Side 406-425.
- Van der Burg, Wibren (1997) The importance of ideals. I: *The journal of value inquiry*, vol 31, side 23- 37.
- Van der Burg, Wibren og Taekema, Sanne (2004a) Critical notice motivation by ideal. A reaction to J. Davis Velleman. I: *Philosophical Explorations*, vol. 7, nr. 1, side 91- 94.
- Van der Burg, Wibren og Taekema, Sanne (2004b) The Importance of ideals: debating their relevance in law, morality, and politics I: Van der Burg, Wibren og Taekema,

Sanne (red.) *The Importance of ideals: debating their relevance in law, morality, and politics*. Brüssel: P.I.E.-Peter Lang. Side 11-38.

Walzer, Michael (1994) *Thick and thin: moral argument home and abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Wellman, Carl (1971) *Challenge and response. Justification in ethics*. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois university press.

Witkowski, Ken (1975) The "Is- Ought" gap: deduction or justification? I: *Philosophy and Phenomenological research*, vol 36, nr. 2, side 233- 245.

White, John og White, Patricia (2001) An analytical perspective on education and children's rights. I: Heyting, Frida, Lenzen, Dieter og White, John (red.) *Methods in philosophy of Education*. London: Routledge. Side 13-29

Yearly, Lee H. (1993) Conflicts among ideals of human flourishing. I: Outka, Gene og Reeder Jr., John P. (red.) *Prosepects for a common morality*. Princeton: Princeton University Press. Side 233- 253